

تحديث التفكير الديني
الدين وأسئلة الحداثة
محمد أركون ومصطفى ملكيان وعبد المجيد الشرفي وحسن حنفي
حوار وتحرير
عبد الجبار الرفاعي
د. عبد الجبار الرفاعي
الدين وأسئلة الحداثة
التنوير
مكتبة
الفكر الجديد

تحديث التفكير الديني

الدين وأسئلة الحداثة

محمد أركون ومصطفى ملكيان وعبد المجيد الشرفي وحسن حنفي

حوار وتحرير

عبد الجبار الرفاعي



التنوير

د. عبد الجبار الرفاعي

الدين وأسئلة الحداثة



الكتاب: الدين وأسئلة الحداثة
إعداد: عبد الجبار الرفاعي

عدد الصفحات: 174 صفحة

الترقيم الدولي: 978-977-6483-14-2

رقم الناشر: 2014/23728

الطبعة الأولى: 2015

الناشر:



بغداد - شارع المتنبي

email: qahtanee@gmail.com

www.rifae.com

دار التنوير للطباعة والنشر ©.



لبنان: بيروت - الجناح - مقابل السلطان ابراهيم
سنتر حيدر التجاري - الطابق الثاني - هاتف وفاكس: 009611843340
بريد إلكتروني: beirut@dar-altanweer.com
مصر: القاهرة - وسط البلد - 8 شارع قصر النيل - الدور الأول - شقة 10
هاتف: 0020227738931 - 00201007332225
بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com
تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com
موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com



الدين وأسئلة الحداثة

محمد أركون ومصطفى ملكيان وعبد المجيد الشرفي وحسن حنفي

حوار وتحرير

د. عبدالجبار الرفاعي







تحديث التفكير الديني

سلسلة بإشراف:

د. عبد الجبار الرفاعي



المقدمة

هذه الحوارات أنجزتها منذ سنوات، لمجلة قضايا إسلامية معاصرة، ولم أكن متحمساً لإعادة نشرها مجموعةً مرة أخرى، لكن بعد إعصار "إسلام داعش"، وتهديده للسلم العالمي، ودعوته وممارسته لإحياء ما نسخه التاريخ من الأحكام، مثل ممارسته "إحياء الرقّ قبل قيام الساعة"، حسبما أعلن عنه على غلاف عدد أكتوبر 2014، من نشرته "دابق". أدركت اليوم ضرورةَ جمعها في كتاب وتقديمها للقراء؛ عسى أن يستفيقَ بعضُ الناشئة والشباب والكهول، ممن جرى تنويمهم وخداعهم، فهرولوا وراء شعاراتِ أدبياتِ تلك الجماعات، فتسمموا ووقعوا ضحايا فخ التعصب والكراهية واحتراف القتل والانتحار.

يتفق المفكرون الأربعة، الذين أدلوا بآرائهم في هذه الحوارات على قبولهم الدين، ووعي رسالته في بناء الحياة الروحية، وتطهير الحياة الأخلاقية للإنسان، وحماية الكائن البشري من الاغتراب الكوني، والقلق الوجودي، والعبثية واللامعنى. مثلما يتفقون أيضا على ضرورة عبور الأسس ومناهج التفكير والأدوات المتوارثة المنتِجة للتفكير الديني في الإسلام، من: المنطق الأرسطي، وعلم الكلام، وأصول الفقه، وقواعد الفقه، وعلوم القرآن والتفسير، وقواعد الحديث وعلم الرجال...الخ. بوصفها المادة الأساس لتشكيل ذلك التفكير، التي يكرّر العقلُ الإسلامي فيها ذاتَه باستمرار، ولا يني ينسخ ماقاله الأوائل من أئمة الفرق والمذاهب، ويستأنف قواعدهم وعباراتهم ومصطلحاتهم وآراءهم كما هي. ولم يخرج من نسَجَ على منوالهم واقتفى آثارهم عن تلك القواعد والآراء في الغالب، إلا بحدود بيان القاعدة وشرح العبارة وشرح شرحها والتعليق عليها وتوضيح المراد واستخلاص المضمون. ذلك "أن الأول لم يترك للآخر



شيئا"، حسب المثل الذي سمعناه وقرأناه كثيرا، وأضحى قيداً على تفكيرنا، لايسمح لنا أن نفكّر كما فكّروا، ونتأمل مثلما تأملوا، ونصوغ قواعد بديلة لتفكيرنا الديني، في سياق عصرنا ورهاناته، والمعارف والعلوم والفنون المستجدة فيه، كما صاغ السلف قواعدهم، التي أمست مناهج مزمنة توجّه نمطَ فهمهم وفهم من جاء بعدهم وفهمنا للدين؛ في سياق الماضي الذي عاشوه، وطبيعة المعارف والعلوم والفنون المتعارفة لديهم. فلم يكن عقلُ الشافعي (ت 204 هـ) خارجَ عصره حين قعّد أصول الفقه، بعد قرنين من عصر البعثة تقريبا، ولم يتعرف عقلُ الأشعري (ت 324 هـ) على غير المنطق الأرسطي عندما صاغ مقولاته الاعتقادية "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"... ألخ. كذلك لم يكن الواحدي (ت 468هـ) عابراً للزمان والمكان حين وضع "أسباب النزول"، أو الزركشي(ت794هـ) الذي حدّد في "البرهان" علومَ القرآن...وغيرهم.

تشكّلت هذه المعارف بالتدريج في مرحلة بعيدة زمانياً عن عصر البعثة، واستقت من المعطيات السائدة في عصرها، ولم يتخطَ أفقُ انتظارها من الدين المشروطيةَ اللغوية والسياسية والاجتماعية والنظام المعرفي والرؤيةَ للعالم المهيمنة فترةَ انبثاقها. مضافا الى أن أصحابها لم يخشوا توظيف مختلف المقولات وأسس التفكير المترجمة المستعارة من أثينا والاسكندرية وفارس والهند القديمة.ولم يشعروا بالاستغناء عن الغير، والاكتفاء بما لديهم من أسس وأدوات للتفكير، ولم يحذروا من الحكم عليهم بمماثلة الكفار والإفادة من علومهم وفنونهم.

الشهادات المقدّمة في هذا الكتاب لا تفتقر للحسّ التاريخي في دراسة الموروث الديني، ولا تتردّد في اكتشاف مواطنِ قصوره وثغراتِه المتنوعة، وعجزِه عن الوفاء بمتطلبات روح وقلب وعقل وجسد المسلم المعاصر. فضلا على أنها تحاول أن تتعرف على آفاق الحاضر، واستبصارمديات المستقبل.كذلك تنزع هذه الشهادات الى الخروج عن المناهج والأسس والأدوات الموروثة للتفكير الديني، بوصفها "أسيجة مغلقة" حسب مصطلح محمد أركون، تعطّل العقلَ، وتسجن عمليةَ التفكير الديني في مدارات مغلقة، لا تكف عن التكرار والاجترار، تبدأ من حيث تنتهي، وتنتهي من حيث تبدأ. تبدأ من لاهوت الأشعري لتنتهي به، وتنتهي به لتبدأ منه...وهكذا.

ميزة هذه الشهادات أن أصحابها من ذوي التكوين الأكاديمي الجاد في اللاهوت



والفلسفة وفلسفة الدين والعلوم الإنسانية، وهم من ذوي التكوين اللغوي المتعدد، الذي يمنحهم مفاتيحَ متابعة آخر ما تقوله الفلسفة والعلوم الانسانية واللاهوت وفلسفة الدين اليوم. مع أنهم لا يفتقرون للخبرة الواسعة في التراث ودروبه ومسالكه المتنوعة.وكلٌ منهم يسعى لتطبيق خبرته في قراءة التراث وغربلته، واقتراح مسالكَ لعبور "أسيجته المغلقة".

مع كلّ ما يتفقون عليه، لكن لا تتطابق رؤاهم في كيفية اعادة بناء التفكير الديني، ولا تفضي مواقفهم الى المقولات والمفاهيم ذاتها.كذلك هم ينتمون الى أكثر من جيل، وتتنوع مواطنُهم والمجتمعاتُ التي ولدوا ونشأوا فيها، فمصطفى ملكيان الذي لم يتجاوز العقد السادس من العمر، يتحدث لنا عن "فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد"، وجهود الايرانيين في تحديث التفكير الديني اليوم. فيما يعبّر مؤسسُ ما أسميه "مختبر الدراسات الدينية في تونس" عبد المجيد الشرفي عن ملامح وآفاق ما ينشده هو وتلامذته من آفاق تتخطى الاتباع في الدراسات الدينية. ويواصل حسن حنفي وجهةَ "لاهوت التحرير"، مشدّدا على وصل العقيدة بالحياة الاجتماعية، وتحويلها من آراء ومفاهيم ذهنية الى نظرية للثورة، والعمل على إعادة بناء التراث في سياق أيديولوجيا للمقاومة والثورة. ويتحدث محمد أركون في الحوار الشفاهي المطول معه، الذي استغرق أكثر من ست ساعات، في الدوحة ثم باريس، عن أبعاد محاولته في "نقد العقل الإسلامي"، وما ترمي اليه "الإسلاميات التطبيقية".

هذه الشهادات ترسم لنا صورةً متعددةَ الأوجه متنوعةَ الملامح لتحديث التفكير الديني، وتؤشر لمساعي هؤلاء المفكرين في اقتحام المناطق "اللا مفكر فيها"، واهتمامهم بإثارة سؤال لاهوتي جديد، لا يستسيغه التفكير الديني السائد، وتحذّر منه الجماعات الإسلامية، بل تتهمه بالمروق والزندقة.

ربما نتفق مع بعضٍ أو لا نتفق مع كلٍّ ما يقوله هؤلاءالمفكرون، لكن كلامهم جدير بالتفكيروالنظر والمراجعة. انهم لا يريدون تهديم الإيمان وتقويضه، ونفي أثر الدين في الحياة، وإنما يطمحون بمرافعة من نوعٍ مغاير لمحاججات المتكلمين القدماء، لا تهدف مرافعتهم الى تدوين ميثاق اعتقاديٍ جديد، وإن كانت تزعزع شيئا من الأساسات، بأسئلتهم الحائرة، وتقويضهم لشئ من المسلمات الموروثة الراسخة،



وجرأتهم في مسائلة اللاهوت القديم وأصول الفقه وعلوم القرآن والتفسير...وغيرها، وكل تلك الأسس والمرتكزات القديمة المولِّدة للتفكير الديني في الإسلام.

إنهم يقترحون مناهج وأدوات نظر وآليات فهم تجدّد فهمَ الدين، وتقرأ النصَ الديني من دون التوكؤ على أصول الفقه وغيره من المناهج وأدوات النظر وآليات الفهم القديمة، وتسعى للإفادة من منظور الهرمنيوطيقا وعلوم التأويل الجديدة.. ويفترضون مسالك أخرى لإعادة بناء التفكير الديني، والرؤية الروحية للعالم، والحياة المعنوية في الإسلام، تتخطى الأدوات والأسس المتداولة للتفكير الديني، وتستبدل أدوات النظر وآليات الفهم، لعلّها تؤول الى إخراج المسلم من مأزق داعش وشقيقاتها وأمهاتها، وتطبيع العلاقة بين المسلم ومحيطه وعالمه الراهن.

عبدالجبار الرفاعي

بغداد،اكتوبر 2014



نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية

ما الذي يحيل إليه المفهومان؟

حوار مع: د. محمد أركون


مكتبة
الفكر الجديد

رحل محمد أركون عن عالمنا مساء يوم الثلاثاء 15/ 9/ 2010، وكانت مجلة قضايا اسلامية معاصرة قد أجرت حواراً موسعاً معه على حلقات ثلاث، الأولى في قطر- الدوحة، فندق شيراتون يوم 25/ 1/ 2007 لمدة ساعة واحدة، والثانية في باريس في مدرسة العلوم الاجتماعية يوم الأربعاء 3/ 10/ 2007 لمدة ثلاث ساعات، والثالثة في باريس في المحل نفسه يوم الثلاثاء 16/ 10/ 2007 لمدة ساعتين، وبعد تدوينه جرى تحريره.

وقد نُشر الحوار في حلقات ثلاث، في كل عدد من المجلّة حلقة. ونظراً لمضي عدة أشهر بين الحلقة الأولى للحوار والحلقتين اللاحقتين؛ يلاحظ القارىء تكراراً لبعض الأسئلة والأجوبة بعبارات متنوعة فيه؛ ذلك أن «قضايا إسلامية معاصرة» حافظت على صيغة الحوار كما هي، ولم تتدخل في إعادة تدوينه، أو تحريره بأسلوب يخرجه من نمطه الشفاهي.

○ كيف يقدم الدكتور محمد أركون نفسه لقراء مجلة قضايا اسلامية معاصرة؟

□ المنطلق طبعا، أين ولدت، وأين نشأت كطفل. ولدت في منطقة في الجزائر تُسمى كابيلي، وهي منطقة قبائل. منطقة يعيش فيها الناس خارج السلطة السياسية. حتى فرنسا التي كانت في الجزائر ماكان لديها وجود عندنا، ليس هناك فرنسي في تلك المنطقة الجبلية، جبال مرتفعة عالية تصل الى أربعة آلاف متر. ولدت في قرية ارتفاعها 1200 متر عن مستوى سطح البحر، في منطقة لايدخلها أحد. المنطقة أمازيغية ولغتها أمازيغية، واللغة الأمازيغية ليست لها حروف هجاء، لغة ليست مدوَّنة، كلها شفاهية. إذن نشأت وكأنني في الجاهلية، في جزيرة العرب.



○ **في بيئة أمّية ثقافياً.**

❐ لا أسميها أمّية، هناك ثقافة حقيقية تبلَّغ عن طريق الذاكرة، ذاكرتَي النساء، والرجال، تختلف وتتلاقى الذاكرتان. عندما ينشأ الانسان في بيئة منغلقة جغرافيا لايوليها أحد من الذين يحتلون البلد أيّ اهتمام، ونحن في شمال أفريقيا احتلنا الفينيقيون، ثم الرومان، ثم العرب، ثم الأتراك، ثم الفرنسيون، هؤلاء كلهم تتابعوا، ولكنهم كانوا يستقرون في أماكن يمكنهم الاستقرار فيها، واحتلالها لفائدتهم، بينما يهمّشون السكان من أهل البلد. وهذا يعني أني تلقّيت منذ صغري نوعا من الثقافة، هُمّشت في جميع المجتمعات، ليس في الجزائر فقط. هذه ظاهرة أنثروبولوجية، فأنا أمتلك منذ صغري مستويين من الثقافة البشرية، مستويين من اللغة، اللغة الشفاهية واللغة المكتوبة. في اللغة الشفاهية لا يمكنك أن تستفيد من المستوى المكتوب عند استعمال اللغة، عند ذلك تكون لك شروط تقيّد العقل، وتكوين العقل. اذا لم تسنح لك الفرصة أن تنتقل الى لغة مكتوبة، لها تراث مكتوب، ولها أهل يبلّغون الثقافة المكتوبة عن طريق التعليم والتدريس، يقتضي ان تتعلم الحروف الهجائية، وكيف تكتب. أمي لاتقرأ ولا تكتب، أبي خرج من القرية من أجل أن يعمل، ذهب الى منطقة وهران غرب الجزائر بالقرب من المغرب، وهناك اضطر الى تعلّم العربية، ولكن العربية الشفاهية وليست المكتوبة.

○ **هل كان اقتصاد منطقتكم رعويا أم زراعيا؟**

❐ اقتصاد زراعي، يزرعون مناطق ضيقة جدا، قمحا، أوشعيرا، وأشجار فواكه.

○ **هل هو اقتصاد مغلق أم يرتبط بتبادل وتداول مع مناطق أخرى؟**

❐ هو اقتصاد مغلق، وليس فيه تبادل، هذا مهم جدا، ولكن عندما بلغت السادسة افتُتحت مدرسة فرنسية في قريتنا، فذهبت الى هذه المدرسة، وبدأت أتعلم الفرنسية وأنا في عمر ست سنوات. هذا مهم أيضا، يعني أنا وحدي في عائلتي انتقلت من الشفاهية الى المكتوب، وأي مكتوب، وأية مدرسة؟ المدرسة الفرنسية. هي مدرسة تختلف عن سائر المدارس. حتى في أوربا، إذ كان منذ سنة 1880 قانون فرنسي شرعته الجمهورية الثالثة، ينص على ان التدريس أو الذهاب الى المدرسة الابتدائية، إجباري على كل مواطن، وهو مجّاني، وعلماني. في ظل هذه الشروط الثلاثة نكتشف ثورة



ثقافية وفكرية، لماذا مجّانا؟، الدولة هي التي تدفع والتلميذ لا يدفع شيئا، كل شيء مجاني. كانت كل حياتي الدراسية مجّانية، إذ كنت من عائلة معدمة تماما، ما كان يمكن أن أحلم بأية مدرسة، لو لم تكن هذه الفرصة الاستثنائية في الجبل، بتأسيس المدرسة في القرية، بينما القرى الأخرى لم تتوافر فيها مثل هذه المدرسة. وهذه بَرَكة من الله، لماذا اختاروا قريتي ولم يختاروا قرية أخرى مجاورة؟ لا أدري، على كل حال هذا ما حدث، وبقيتُ طبعا عند عائلتي الى أن أتممت الابتدائية، وبعدها بقيت أسكن في قريتي، وأذهب الى مدرسة أخرى في قرية مجاورة لقريتنا وهي مدرسة ثانوية، تبعد عن قريتنا أربعة كيلومترات، كنت أذهب اليها ماشيا على قدميّ، ولم تكن متوفرة آنذاك سيارة أو أية وسيلة نقل حديثة.

❍ هل كنت منتعلا أم حافيا؟

❏ حافيا.

❍ **وملابسك هل كانت افرنجية أم بلدية تقليدية؟**

❏ كل شيء بلدي، ما كان عندنا فرنسي، لم تكن لدينا محكمة ولا بوليس، نحن ننظّم أنفسنا، من خلال الأعراف والتقاليد والضوابط المتعارفة لدينا وكل شيء، ليس هناك لصوص، كما لم نعرف الإعلام ولم نسمع به، كل شيء مبني على "النيف"، وهو ما يدل على الشرف أو العرض، والعرض في الجاهلية العربية يدل على النيف. النيف يعني الأنف، الأنف كناية عن العرض، والعرض مجموعة من النواميس، تحفظها عن أمك، لأن أباك يعمل وبعيد، والذاكرة تنتقل عبر الأم. أمي ربتني، لأن أبي كان غائبا، يأتي لزيارتنا من شهر الى ثلاثة شهور، يبقى عندنا أسبوع، ثم يذهب ليكسب معاشه.

❍ هكذا جرت صياغة ذاكرتك؟

❏ تعلّمت عن هذا الطريق، ما لم أتعلمه من الكتب، وأتذكر عندما كنت أستمع لمعلمي في المرحلة الابتدائية ثم لأستاذي في المرحلة الثانوية يتكلم، وأنا أصحح ما كان يقوله لنا، انطلاقاً مما جرّبته في حياتي، في عائلتي، وفي قريتي، وفي لغتي، فكنت أقول ليس هكذا، الأمر غير ما تقوله.

❍ ما هو نمط التديّن السائد، هل هو تديّن شفاهي بسيط عفوي؟



❑ لا يوجد تديّن مكتوب، التديّن في قريتنا غير مدوَّن، عفوي، بسيط، والقيم فطرية. كان نمط التدين بسيطا جدا، يعني تقرأ الفاتحة، تقرأها بلهجة أمازيغية، ولاتعرف معنى حرف واحد ولا كلمة واحدة. تقول ألفاظاً غير مفهومة البتّة. أتذكر أمي بعد أن تعلمت العربية في المدرسة، إذ كنت أسمعها ولا أفهم شيئا.

○ ألا تعتقد أن في هذا النص غير المفهوم إيحاء، يتحول من ثم إلى متخيل ورمزي؟

❑ التدين يكون فقط على مستوى المخيال، وليس على مستوى العقل، لأنه اذا لم تكن هناك كتابة، حيث أفكّر بأية كلمة، يمكنني ان أستعملها، أو أعبّر عن شيء، عند ذاك كل شيء يكون عفويا، عن طريق الألفاظ التي تترسخ في ذهنك، تترسخ خيالات، صور، تراها هكذا في ذهنك. اللفظ عندما تحلله، لايحيل الشيء الى ماهو عليه. أنا جرّبت هذا عن طريق الثقافة الشفاهية، تربّي العقل على طريقة واقعية، تدمج بين أشياء عفوية، من دون أن تتلقاها عن طريق التعليم والتحليل. هذه أول انطلاقة، وبعد أن أنهيت مرحلة الدراسة الثانوية، انتقلت للدراسة في جامعة الجزائر.

○ هل كانت لغة التعليم فرنسية؟

❑ نعم، فرنسية، أما العربية فقد تعلّمتها في منطقة وهران، حيث كان لدى أبي متجر متواضع هناك. تعلمت العربية باللهجة الدارجة، وعن طريق الاحتكاك بالناس.

○ توصف الأمازيغية لغتك الأم، في أي عمر تعلمت العربية؟

❑ لغتي الأم مع أمي وأبي وأخواتي والناس في القرية هي الأمازيغية، اذ لا يمكننا في القرية التكلم مع أحد بالعربية، أما الفرنسية فبدأت تنتشر بسبب وجود المدرسة، لكن الكلام المتداول بيننا بالأمازيغية. وقد تعلمت العربية وأنا بعمر إحدى عشرة سنة.

○ بماذا تخصَّصْت في الجامعة؟

❑ تخصّصت في دراسة اللغة العربية، آداب العربية، وتسمّى يومذاك شهادة اللغة والأدب العربي. الأدب وليس الفكر. الفكر انتقلت اليه باختياري أنا.

○ عندما تخرّجت من جامعة الجزائر أين واصلت دراساتك العليا؟

❑ تخرجت بدرجة إجازة، الإجازة هي البكالوريوس أو الليسانس في اللغة والآداب العربية. وبدأت أدّرس اللغة العربية في مدرسة ثانوية بالقرب من الجزائر



العاصمة. كنت بعمر عشرين سنة، كان تلاميذي قريبين من عمري، فكنت أتعامل معهم كزملاء شباب. كان عندي هاجس معرفة ماهية الدين، وكان هاجسا مبكرا، فعندما شرعت أتعلم قضايا التاريخ، تاريخ الجزائر، وتاريخ المغرب، وتاريخ العرب، وعندما تسمع عن تاريخ العرب لا بدّ أن تسمع عن تاريخ الاسلام؛ هذا الاسلام الذي كنت أسمع عنه من الأستاذ غير موجود في المجتمع، في مجتمعنا ليس له وجود. نعم كان في قريتنا جامع، لكن لا أحد يذهب إليه، ربما تجد واحدا أو اثنين يترددان عليه.

○ ألم تكن تقام فيه صلاة جمعة؟

□ كلا، لا تقام فيه صلاة جمعة.

○ والنساء هل كنّ محجبات؟

□ كلا، لم يكنّ محجّبات.

○ وهل كانت حياة الرجال والنساء مختلطة؟

□ نعم مختلطة، النساء والرجال يعملون معا في الحقول. مجتمع أصيل في ثقافته، بعيد عن الاستعمار، مجتمع حي، لم يتصل بأحد، لا الرومان، ولا الأتراك، ولا غيرهم، بل إنهم حتى بداية الخمسينات لم يروا سائحاً.

○ أ مازلت تتواصل مع هذا المجتمع؟

□ بعد الاستقلال حدث تغيّر جذري، المدرسة ليست علمانية، إنما هي مدرسة إيديولوجية، والخطاب فيها وطني قومي. في المدرسة العلمانية، المدرّس لا ينحاز إلى حزب سياسي، كما لاينحاز الى دين. عدم الانحياز الى الأيديولوجيا، أياً كانت، والدين يتضمن نوعا من الأيديولوجيا، فلا يدرَّس الدين، الاّ من وجهة نظر المؤرِّخ، من قبيل: متى ظهر الاسلام؟ كيف ظهر الاسلام؟ من هم المقاتلون في المعارك الأولى وهكذا؟ ولكن لا يتكلمون عن العقيدة، الاّ ببيان أن المسلمين مفروض عليهم أن يقوموا بخمس صلوات.

○ هل أكملت الدراسات العليا في جامعة الجزائر؟

□ أكملت الفترة الأولى في جامعة الجزائر، ثم انتقلت الى باريس سنة 1956.

○ ومنذ ذلك الحين استوطنت في باريس؟



□ نعم، مضى أكثر من خمسين سنة على وجودي في هذه المدينة.

○ هل مازلت على صلة بالجزائر أم انقطعت عنها؟

□ طبعا، نتواصل باستمرار، لكن في سنة 1956، كنا في حرب، ماكان سهلا عليّ أن أعود الى البلد. عدت مرة وأوقفني البوليس، ولم يُسمح لي بالدخول، فاضطررت للعودة الى فرنسا، في فرنسا لا بدّ أن تشارك في أنشطة وفعاليات مع الطلبة الجزائريين، هذه صفحة أخرى، ولكنها أثّرت على تكويني، أي الخطاب القومي، وجميع ماجرى من جدالات ونقاشات بين فرنسا والجزائر والمناضلين.

○ كان في تلك الفترة بعض الطلبة الوافدين من العالم الثالث، مثل فرانتز فانون، وعلي شريعتي، وحسن حنفي، وغيرهم، ممن انخرطوا في مواقف نضالية مناهضة للاستعمار، فهل كنت على علاقة معهم؟

□ نعم، كنت على تواصل معهم، كان عندنا مركز للطلبة، كنا نمثل آنذاك تجمّعا لطلبة شمال أفريقيا، المغرب، الجزائر، تونس، حتى موريتانيا، كانوا يأتون حتى من أفريقيا الجنوبية، السنغال، ومالي، ويلتحقون بنا، لأننا نحمل نفس الشعارات، والآمال، والكفاح، والأهداف، المناهضة للاستعمار. هذه صفحة تستحق التحليل والدراسة.

○ اذن أنت انخرطت فترة من حياتك في العمل الثوري والإيديولوجي المناضل.

□ طبعا، وفي تلك الفترة تعلمت أهمية الخطاب الايديولوجي، تمييزا عن الخطاب العلمي، تعلمته في الحياة اليومية عن تجربة، وليس عبر تعاريف تنظيرية في الكتب. وهذه تجربة بالغة الأهمية، من هنا اهتديت الى مفهوم وممارسة ما أسميه "الإسلاميات التطبيقية".

بعد الاستقلال بدأ الجزائريون يتساءلون عن أصالتهم وهويتهم ولغتهم. والخطابات التي كانوا يستعملونها كلها مجردة عن التاريخ، مجردة عن المعطى السوسيولوجي، مثلا اللغة الأمازيغية كأنها غير موجودة في البلد كله، منفية، ليس لها وجود، فقط اللغة العربية، لغة رسمية، كل مواطن ينبغي أن يصبح عربيا، لا بد أن ينحدر أجداده من حضرموت واليمن. هكذا حال الأكراد مثلا، في سوريا، أو تركيا، أو العراق، عندما أتكلم مع كردي، أتفهّم معاناته، ذلك أن ظروفه الحياتية تحاكي ظروفي،



لدينا تجربة مشتركة تماما، نتفاهم بأول كلمة ننطق بها، الوضع هو الوضع. هذا وضع انثروبولوجي، لذلك أُلحّ على دراسة الوضع الانثروبولوجي، فهذا الوضع لايزال ماثلا في مجتمعاتنا، لأن جيلي والجيل التابع لجيلي، حتى الاجيال الأخيرة، عندهم هذه التجربة، ويكتشفون الواقع، والبعد الشاسع.

○ هل يصنف الدكتور محمد اركون نفسه بوصفه مؤرِّخ أديان، أو مفكراً دينياً، أو فيلسوفاً، أو لاهوتياً، أو فقيهاً، هل هو مارتن لوثر الاسلام، مثلما يصفه البعض، أم ماذا؟

□ أبدا، أنا لا أدّعي أني لوثر، ولا أنا في حاجة الى لوثر، لماذا؟ لأن الدين الاسلامي كدين لا يحتاج الى ما كانت تحتاج اليه المسيحية الكاثوليكية، لوثر دعا من داخل الكنيسة الكاثوليكية الى حرية المساهمة في قراءة الكتب الدينية، وان لا ينتظروا كلام البابا ينزل على المؤمنين كما ينزل الوحي على الأنبياء، هذا ما دعا إليه.

الاسلام لا يحتاج الى ذلك، لأن في الاسلام حقا لكل مسلم أن يساهم في قراءة القرآن، وفي تفسير القرآن، بشرط ان يتسلّح بالعلوم التي يعتمد عليها جميع المفسّرين، ولا يأتِ من دون علم، ويقول أنا أترجم هذه الآية أو أفهمها على هذه الطريقة، بالرغم من أنه لا يمكنه مثلا أن يدخل في نقاش علمي، في التحليل النحوي، أو الدلالي، أوالسمنطيقي للخطاب الديني.

○ ألم يؤسس الشافعي لاحتكار المعرفة الدينية في كتابه "الرسالة"، فكيف يتاح لكل مسلم ان يفسِّر النص أو يستند الى فهمه الخاص؟

□ الشافعي هو الأول الذي وضع أسس السياج الدوغماتي، طبعا هو الذي فتح هذا الطريق الذي لم يزل يضيق، ويختنق فيه الفكر الاسلامي، بنحو لا يمكنه ان يخرج من المآزق العقائدية التي انتهى اليها. هذا العمل المبني على التأصيل، علم التأصيل للعقائد في اللاهوت، والتأصيل للشريعة في أصول الفقه، وهذا التأصيل تكرس في القرون الوسطى.

هذه فكرة بسيطة ننطلق منها، كل ما نذكره ونحيل اليه من المصادر في الفكر الاسلامي راجع الى زمن معين، من القرن الأول والثاني الهجري الى القرن الثالث عشر الميلادي، كله موجود في هذه الفترة، بعد القرن الثالث عشر الميلادي ما أتى أحد بجديد، بل أكثر من ذلك، المسلمون خرجوا من مصادر ثمينة جدا، من حيث إنشاء



التفكير والمناظرات داخل المذاهب، الذي أنتج في تلك الفترة التي نصفها أو نسمّيها فترة الفكر الاسلامي الكلاسيكي، ومعناه ان تلك المدة أصبحت المرجعية لجميع المسلمين، للشيعة من هنا، والسنة من هناك، كلهم محتاجون الى تلك المصادر، لأن تلك الفترة امتازت بتعدد المذاهب، وتعدد المذاهب يعني من حيث ممارسة الفكر تعدد المواقف، وحرية الرأي لكل عالم من العلماء، مهما كان مذهبه وانتماؤه الى هذه الفرقة أو تلك، فإن له فرصة وحقا في أن يتدخل ويساعد في النقاش في مجالس العلم التي كانت تنعقد في بغدادنا الحبيبة، التي فتك فيها صدام، والذين من قبله، في زمن كان العراق وسائر بلداننا العربية من العراق الى الجزائر، تحت سيطرة السلطان العثماني. إن طول فترة سيطرة السلطنة العثمانية تعني أن الفكر المعبَّر عنه بالعربية فشل، افتقر، بدأ الناس كلهم ينفصلون عن تلك المصادر التي ذكرت. هذه ظاهرة تاريخية، المآزق التاريخية التي نتخبط أمامها الآن، ومنذ القرن التاسع عشر، أتت من تلك الفترة، وبدأت السياجات الدوغماتية تنغلق، وتغلق للناس جميع النوافذ والأبواب حتى لايتنفسوا.

○ لو استطعنا ان ننظِّم الحوار بشكل متسلسل ربما يكون أفضل، أتمنى ان لا نَدخل النتائج قبل المقدمات، آمل ان نتحرك في محطات، المحطة الأولى تلخِّص تجربتك الفكرية، المحطة الثانية تلخِّص مقولاتك المحورية ومفاهيمك المركزية وأدواتك الاجرائية، والمحطة الثالثة تتناول النتائج المتوخّاة مما تطمح إليه، من قبيل دراستك لسورة التوبة، التي تعد القراء بها كثيرا في كتاباتك، ثم بعض الملاحظات النقدية، التي يمكن ان نتحاور فيها أيضا.

نبدأ بايجاز سريع عن تجربتك الفكرية ونشأتك.

□ التجربة الفكرية تنطلق من قرية صغيرة ومتواضعة جدا، معلقة في أعلى الجبل في الجزائر"جبل جرجرة"،1200 متر. ينبغي ان نتصور كيف تكون حياة الناس الذين يسكنون الجبال، ولا يتنقلون في المنطقة الآ على ظهر الحمار أوالبغل. لا يمكنهم ان يمتلكوا حتى حصانا، لأن ثمنه مرتفع كثيرا عليهم، هناك بعض العائلات لا يمكنها ان تصل الى تلك الدرجة في الخمسينات، هناك أناس لا يمكنهم أن يشتروا أبسط سيارة في ذلك الوقت. والعلاقات مع سائر المناطق في الجزائر كانت صعبة.

هذه الصورة الأولى، ويجب أن تكون أكثر دقة وتفصيلا، لأن لها أبعادا كثيرة



وتأثيرات عدة. طفل ينشأ في هذه القرية ويتكلم بلغة لم تُكتَب، ولم تعتمد على أبجدية، حتى الآن لم تدوَّن بعد، ولم تعتمد أي نوع من الكتابة، لهجة من اللهجات العديدة التي تفرعت من لغة تسمى هكذا "أمازيغية"، نحن نقول هكذا ولا ندري، بينما الاسم الذي شاع تداوله في المنطقة كلها واللغة والثقافة هو اسم بربري: "باربارو" باليونانية ثم اللاتينية، يعني ناس يبربرون، يتكلمون كلاما غير مفهوم، هذا هو المعنى. أُطلق عليهم هذا الاسم، واستمرّ الى اليوم، استعاره ابن خلدون في مقدمته، وفي كتابه "العبر في تاريخ العرب والعجم والبربر". وهذه المنطقة، كمنطقة جغرافية وتاريخية وثقافية، تمتدّ من حدود ليبيا ومصر الى المغرب، ومن البحر المتوسط الى النيجر. قارة كاملة، شمال افريقيا بالمعنى الجغرافي، الذي أطلق عليه بعد ذلك "المغرب"، إنها تسمية عربية، تمحو كل التاريخ الذي كان للمجتمع والمنطقة، تاريخ طويل قبل أن يدخل العرب والاسلام هذه القارة.

○ ربما تشي التسمية بالخلاص من مركزية مشرقية، فالمغرب مقابل المشرق العربي.

□ لا نقول المشرق والمغرب، ولكن اختلطت الأمور عندما يُقال الشرق الأوسط. المستشرقون والأوربيون يدمجون شمال أفريقيا بما يُسَمّى الشرق الأوسط، وبذلك يُمحى كل شيء، يُمحى التاريخ، تُمحى الانثروبولوجيا، يُمحى النظام السوسيولوجي، تمحى الذاكرة، الذاكرة الجماعية، كم عدد الذاكرات الجماعية في هذه القارة، كل شيء يمحى، العرب يمحون، الأمازيغ يمحون، الرومان يمحون، الأتراك يمحون، الفرنسيون يمحون، والدول بعد الاستقلال تمحو بأكثر جذرية، تستأصل كل شيء. هناك شيء واحد يبقى، مصدر واحد يبقى، هو اللغة العربية والاسلام. ماذا نفهم عندما نقول إننا ننتمي الى اللغة العربية والاسلام؟ ما التاريخ؟ الاسلام واللغة العربية والثقافة الناطقة بالعربية في جميع هذه المنطقة، منذ دخل الاسلام والعربية، هذا سؤال تاريخي. من الذي اعتنق الاسلام في البداية؟ كيف انتشر الاسلام؟ ما الخطاب الاسلامي الذي سمعه أهل البلد لأول مرة؟ عمّن تلقوا القرآن وجميع مايرتبط به من معارف؟ هذه تساؤلات لا بد من تحليلها. أتكلم أنا وعائلتي كلها، أمي وأبي وأخواني وأخواتي، والقرية كلها، لا تتكلم إلا هذه اللهجة، هي لهجة، لا يمكن أن نسميها لغة، فليس لها



كُتُب، وليس لها مصادر مكتوبة تحافظ على التراث، إنما يمكن فقط ان تسأل جَدّك أو جَدّتك حتى تسمع منهما بعض الحكايات أو الألفاظ، عمّا كان قبل خمسين سنة أو ستين سنة، الذاكرة لاترجع الى ما قبل ذلك، يمكن ان نقول إن هذه المناطق ليس لها تاريخ مدوَّن.

○ **بمعنى أن غياب التدوين وسيادة الشفاهية لم يتح لها ان تراكم تجربتها وتدوّنها وتحفظها، وانما تبدّدت ذاكرتها، واندثر ميراثها، وانطمست ثقافتها.**

□ هذا التاريخ الشفاهي أبقى بعض الحكايات الشعبية، و...الخ، لكن الآن مُحال ان تكتبه، ذلك أن هذه الذاكرة كلها ماتت ومُحيت. ما وقع في هذه البلدان بعد الخمسينات استأصل كل مايتعلق بالذاكرة والثقافة واللغات، استئصالاً بشعاً، محا كل ما كان في التاريخ كله منذ بدايته. هذه قضية مؤلمة، هذا الانهيار، انهيار المجتمع كله، المجتمع القاطن في شمال أفريقيا انهار بين عشية وضحاها. هذه المهمة توصف بكل غطرسة أيديولوجية، بمهمة البناء للأمة الجزائرية، للأمة التونسية، للأمة الليبية. يا أخي من أين جاء هذا، مامعنى هذه الأمة؟ أين هي الدولة التي تعتني ببناء الأمة؟

إننا نشارك المعنى الذي لا ينطق به الصوت ولا اللغة، هذه لغة أخرى. السيميولوجيا تفتح لي نافذة، لذلك أحاول أن أتأمل معنى تلقي الوحي والنطق به أمام الناس، وعندما أقرأ المصحف، أبحث عن وجه النبي، عن يديه، عن جسمه، وعن صوته يعلو أو ينخفض، يضحك أو يبكي، حركاته، ايماءاته، لحن كلماته، أريد ذلك. الكتاب الصامت ينطق به الناس وهو صامت، لا يدفع عنه أحد، الوحيد الذي يمكن أن يدفع عنه هو الذي كتبه، وفكَّر في تركيب الجمل واختيار الألفاظ في كتابته.

هذه النقطة مهمة لمقاربة جديدة لما أسميه الظاهرة القرآنية، الظاهرة يعني هناك شيء ظهر أمامنا، يفاجئنا، يدهشنا، نستغربه، نثير عددا وفيرا من الأسئلة المتواصلة، ولا يمكننا البتة أن نأتي بجواب لأي سؤال من هذه الأسئلة، لأن الوثائق التي تمكننا من الاجابة غير موجودة، ولن نجدها.

○ **هل مصطلح الظاهرة الذي تستعمله في أكثر من مورد هو مصطلح سوسيولوجي، أو انثروبولوجي، أو لاهوتي، أو ثقافي، أو فلسفي، أو نصنّفه على علوم القرآن بالمعنى الكلاسيكي؟**



□ إنه يعتمد على المنهاج الفينومينولوجي، الظاهرة بمعنى "الفينومن" باللغة اليونانية، يعني شيء يظهر أمامك. ما كنت تنتظره، ولارأيته في حياتك، مفاجئاً، مدهشاً، غير منتظر، مركّبا، يبعث قلقاً في قلبك.

O يعني كأنه صاعقة أو عاصفة أو إعصار.

□ نعم.

O استخدم مالك بن نبي مصطلح "الظاهرة القرآنية" في تسمية أبرز كتاب له ألفه بالفرنسية، ثم ترجمه عبد الصبور شاهين الى العربية، مدلول الظاهرة القرآنية عند بن نبي يغاير المفهوم الذي تشير اليه.

□ نعم، لأنه لم يتسلّح بجميع الأدوات والمناهج، التي انا أستعملها في التفسير هذا كمنهاج كامل، منهاج يدعو الى التلفيق بين مناهج متعددة وليس منهجا أحاديا.

O هل تعني التوليفة التوفيق بين مناهج عدة متنوعة ومختلفة؟

□ التلفيق كما يقول الفقهاء بين أشياء مختلفة، والظاهرة تنطلق من الاندهاش والاعجاب، العجيب يبقى عجيبا، مهما بحثت عنه سيبقى عجيبا، لأنك لن تصل الى الأجوبة التي تبحث عنها، تحسّ ان هناك قضايا أساسية فرضت على الأجيال المتواصلة نوعا من التفسير والفهم لهذه الظاهرة، ولاتزال تضيق وتنغلق، وتغلق على المفسر الأشياء العديدة التي كان يمكن ان تحس بها في بالك، عندما تتصل أوترى لأول مرة هذه الظاهرة.

كل هذا يعنيه مفهوم الظاهرة، والظاهرة الاسلامية كذلك. لكن تتميز الظاهرة الاسلامية عن الظاهرة القرآنية، لأن الظاهرة القرآنية لاتزال تفاجئنا، ولاتزال تثير في ذهننا أسئلة هامة أساسية، لا يمكننا أن نجيب عنها لسبب تاريخي، باعتبار ان الذين يشهدون على ذلك، على ما وقع، على ما قيل، والمصادر التي تصف لنا بعض الأشياء مما أدركه الناس في وقتها، هذا غير موجود، وان كان المسلمون يقولون: توجد سيرة ابن هشام، والطبري، وكل شيء متوفر، غير أن هذا كله جاء بعد قرن أو قرنين أو ثلاثة أو أربعة قرون، من انبثاق الظاهرة. وكل هؤلاء الذين نطقوا وكتبوا انما يفرغون على شاشة مخيالية، الى الوراء، ما يتلجلج في صدورهم.



هناك فكرة بسيطة حاولت أن أبلغها للطلبة بجامعة السوربون، عندما بلغت السنة السادسة من العمر، كان من صدف التاريخ، ما كان أحد يحلم ان تنشأ مدرسة ابتدائية في تلك القرية التي ولدت فيها، أنشئت هذه المدرسة في عام 1881، في وقت كانت فرنسا تخطو الخطوات الاولى لإنشاء مدرسة علمانية لأبنائها بفرنسا. كانت نقطة انطلاق لفرنسا نفسها، وأنا اصطفاني الله على الآخرين في الجزائر عندما انتسبت لهذه المدرسة. لا نسمع ثقافة عربية في القرية، لا علاقة لنا بالدولة، محصورين في الجبل، الناس أمّيون، لا توجد سياسة، المعلّم الأول الذي عُيِّن في هذه المدرسة أصبح وليا مرابطا يذكره الناس في القرية، لأنه اعتنى بالناس هناك وربّاهم تربية الأب. التعليم بالفرنسية، في المنطقة كلها ليست هناك لغة عربية، لا يعرف العربيّة الاّ الذين خرجوا الى وهران، بالمناطق التي يتكلم فيها الناس بالعربية. هذا في أوائل الأربعينات، كانت هذه فرصة لأبناء القرية كلها، وأبناء القرى المجاورة، كان التعليم جمهوريا، مجانيا، واجباريا، القيم الأساسية للمدرسة الجمهورية، ولذلك أقول هذه صدفة تاريخية وليس اختيارا. إذن المدرسة الخصوصية الثقافية لأهل المنطقة عامة والتعليم بالفرنسية، لأن الجزائر جزء من فرنسا في ذلك الوقت، الى جانب مجموعة هويات مركّبة ومتنافسة، ونوع من التدافع، ومن كان يتكلم العربية فهي عربيّة دارجة، نلاحظ تداخل الهويات. هذا هو محمد أركون. اللغة الأمازيغية لا يعتني بها أحد، يحتقرها الناطقون بالضاد، كذلك يحتقرها الفرنسيون، ليست لغة ثقافة، ولا لغة علمية. قضينا في المدرسة ست سنوات دراسة ابتدائية، وكنا نمشي للمتوسطة الى مدينة وهران، أبي كان يعمل ويكسب معاشه فيها، ذلك ان الجبل لا يعطي شيئا، كان المهاجرون داخل البلد، وأنا أعتبر هذه التجربة ثمينة، وأتمنى لجميع الناس ان يمروا على الجبل، لأنك تدرك معنى الأعلى، حين ينشأ الانسان طفلا في اطار الثقافة الشفاهية فقط، بعد ذلك عندما ينطلق في إطار ثقافة مكتوبة وعالمة، عند ذاك يندهش ويتعلم أشياء، لايمكن أن يدركها أبدا إذا كان نشأ منذ البداية في إطار ثقافة مكتوبة. هذا هو محمد أركون، لأنه يعرف ذلك، لا ينسى أبداً أن هناك أعراقاً، لايزالون يعانون من الاحتقار، الانعزال، التهميش، ومحو الذات. ولذلك أنا كمؤرخ أبحث عن الأصوات التي أسكتت في زمنها أو عن الأقليات.

○ تبحث عن المهمّشين والمعذَّبين في الأرض.



☐ المهمَّشون، المعذَّبون في الأرض، المستضعَفون، المهمَلون.

○دائما تهرب من الأعالي، من القصور السلطانية الى العالم السفلي.

☐ أبحث عن الحرية، أسعى الى انصاف كافة الذاكرات الجماعية المتساكنة في المجتمع، وانتم عراقيون تفهمون ذلك. في جميع البلدان ليس هناك بلد لاتوجد فيه أقلّيات مهمشة.

○ أعتقد أن ستة أو سبعة بلدان في العالم هي متجانسة، من حيث المكونات اللغوية والقومية والاثنية، عدا ذلك العالم كله متنوع ومتعدد اثنيا وثقافيا.

☐ ما اخترت ان أنشأ في هذه البيئة وهذه الظروف التاريخية، الآخرون لايقبلونك، يعاملونك بتعصّب. المتوسطة كانت في وهران، فيها عرب وفرنسيون أكثر في ذلك الوقت، في أوائل الخمسينات كان النظام استعماريا، وهناك تمايز بين الطبقات وعنصرية...الخ. هذا كوّنني، مع اني تعلمت الفرنسية، تكونت باللغة الفرنسية، وأكتب بالفرنسية، وبسبب الحرارة في القلب فأنا بالفرنسية أفضل من أبناء الفرنسيين في الجزائر، وكان بعضهم يلحّون علي حتى أكتب لهم ليأخذوا علامات.

وهذا مانلاحظه عند اليهود، فإن سر نجاح اليهود في جميع الميادين، هو انهم عاشوا في الذل والقمع تحت المسيحية وغيرها.

هذا تاريخ البشر، وهذا سر البشر، فُطِروا على العنف، العنف بين الناس في جميع المجتمعات، مهما بلغت من ثقافة وتثقيف ومدنية، العنف لايزال قائما، ترى المجتمع الفرنسي اليوم على جميع المستويات لم يتخلّص من العنف، وفرنسا بلد عنده ثقافة وتجارب متنوعة وعريقة.

دخلت كلية الآداب في الجزائر سنة 1952 - 1953، وبدأت أتعلم اللغة العربية الفصحى، كنت تعلمت الدارجة في الشارع، وهكذا انتقلت من لغتي الأمازيغية الى اللغة الفرنسية، ثم الى اللغة العربية، والتوترات التي نتجت من هذا التحول والانتقال والاجتهاد في تعلّم هذه اللغة جعلتني اهتم بالبحث العلمي في تاريخ الاسلام، وتاريخ اللغة العربية، وتاريخ الفكر العربي، انطلقت من هنا، بمعنى أني انطلقت بأسئلة منبعثة من حياتي الواقعية، وليس من الكتب، لأنها أسئلة أحملها في ذهني، بمروري في



هذه الطرق المختلفة، وبالضغوط من طرف المجتمع العربي أو الناطق بالعربية، كلنا جزائريون، ولكن هناك من ينطق بهذه اللغة، أنا أتعلم لغتهم، وهم لايتعلمون لغتي ابدا، عندما كنت في وهران قلما كنت أجد أحداً يتكلم بالأمازيغية.

○ **هذه حالة عامة تقريبا، الجماعات السائدة لا تتكلم لغة الجماعات التي هيمنت عليها؟**

□ نعم حالة عامة، لكن كنا نتمنى خاصة بعد الاستقلال ان تنفتح الدولة المستقلة على لغتنا وثقافتنا، بعد معاناة طويلة من النظام الاستعماري، أن يعترفوا بجميع التراث الجزائري. الجزائريون أناس ساهموا في حرب التحرير، لماذا لايسمحون لنا بتعليم هذه اللغة، هذا متعلق بوضع سكان الجبل، وأهل الجبل ساهموا في المعارضة والكفاح السياسي. هذا هو تاريخي، ولذلك أهتم أولاً بالتاريخ، لأنه يمكننا ان نفهم ماهي القوة الكامنة التي لاندركها، ليس هناك تاريخ يفكك هذه القوة العاملة التحتانية، حتى يشرح للجميع ان المجتمع مبني على العنف، كل مجتمع مبني على العنف الدنيوي، حتى المجتمعات الحديثة. هذا ما استخرجته من التجربة، ومن الدروب التي مررت عليها، ومنهاجي يصدر عن هذه التجربة. طبعا أضيف اليه كل ماتعلمته من الكتب، لكن دائما لا أنسى حين أبحث عن أي تفسير لظاهرة تاريخية، لوقائع تاريخية، أن أقارن ذلك بما يعيشه الناس الذين أعرفهم، الذين أدرسهم، الذين أستمع اليهم، وأتلقى منهم. ماذا يقولون الآن، عندما أعود الى الجزائر، الى قريتي، والى المنطقة التي وُلدت فيها، لايزالون يقولون أشياءَ كما كانوا يقولون، كأن خمسين سنة من الاستقلال لم تمر، من حيث الاحتكاك بين الجماعات المتصارعة في المجتمع، من أجل الايديولوجيا. لذلك فضّلت ان أتخصص في تاريخ اللغة والثقافة العربية والاسلام، لأنه الى الآن ليس فقط في شمال أفريقيا، لكن في جميع البلدان الاسلامية، والبلدان العربية بصفة خاصة، العرب الذين ينطقون باللغة العربية يمكنهم ان يقرأوا الكتب والتاريخ، ولم يستخرجوا للآن العبر الكامنة في الكتب، لأنهم لم يكتسبوا الأدوات التحليلية للأسس القديمة، ليقرأوها قراءة غير خَطّية وسردية.

هذا أيضا ما دفعني الى الابداع في المناهج، وفي المفاهيم. وهذا العمل كله مبني على التفكيك، فلسفة التفكيك ظهرت لأول مرة في فرنسا، في آثار جاك دريدا،



وغريماس، وهو أحد الأساتذة، الذي أنشأ علم السيمياء، وهوعلم يجدد النظر للنصوص، وكيفية تفكيك المعاني الكامنة في النصوص، التي لا يمكنك أن تدركها وتستثمرها في كتابتك للتاريخ، الاّ إذا نجحت في العملية الأولى، التي هي مدخل للبحث، وهي عملية تفكيك النص، أي نصّ، من القرآن الى المقالة المكتوبة في الأهرام اليوم، أو في أية جريدة.

هذا هو المنهاج، وهذه هي مراحل التكوين والابداع لهذا المنهاج، ولهذا المعجم الكامل الذي بنيته. والناس عندما يقولون: لا نفهم ما يقول محمد أركون، ذلك لأنني لا أكرّر، ولا أتحدث بمعجم الطبري، أو معجم الطهطاوي، أو حتى معجم طه حسين، لا يعنيني ذلك.

○ انت تقارب مسائل لاهوتية ودينية، وتعالج موضوعات الشريعة، ومختلف مسائل الدين، والدين الإسلامي خاصة، ولكنك لا تستخدم المصطلحات والألفاظ المتداولة بين المتكلمين والمفسرين والفقهاء في الغالب، فبدلاً من أن تستخدم مثلا كلمات: كافر، مسلم، مؤمن، فاسق، مرتد، زنديق، تستخدم مصطلح الفاعل الاجتماعي. وبدلا من ان تستخدم كلمة قرآن كريم تستخدم عبارة المدوَّنة الرسمية المغلقة، أو الظاهرة القرآنية. وبدلا من أن تقول الاسلام تقول الحَدَث الاسلامي. وبدلاً من أن تستعمل المجتمع الاسلامي تذكر مجتمع المدينة...الخ.

انت تتجنب كل المعجم اللاهوتي، والمعجم الفقهي التاريخي، والمعجم الثقافي المتداول بين المسلمين، لماذا؟

□ لا أتجنّبه، هذا غير صحيح، الحقيقة هي الآتية: حينما أقول الكافر والمؤمن أتبنى الخطاب القرآني كما هو، وهذا التصنيف لجماعات في المجتمع العربي، كما جاء في القرآن، هو تصنيف جدالي، وليس تصنيفا سوسيولوجيا أو أنثروبولوجيا. الكافر مفهوم لاهوتي، يصنف المتساكنين في المجتمع تصنيفا لاهوتيا، هذا كافر لايؤمن بالله، هذا مؤمن يؤمن بالله، من هذا التصنيف تستنبط شريعة، تستنبط قانونا، تشرع هذا التصنيف، الذي يغلق الأبواب لاكتشاف مفهوم المواطنة وفضاء المواطنة. المسيحية كانت تفعل الشيء نفسه، تقول اليهود أعداء الله، قتلوا الله، واليهود يفعلون الشيء نفسه. كل دين يبني نظاما ويصنّف المجتمع بمقولات لاتحترم الواقع



الاجتماعي لتلك الفرق والعناصر المتساكنة. المشركون تسمية جدالية، تنفي جذريا جميع ما يكون عليه النظام الوثني في المجتمع، والدين له مناسكه وعقائده، له جميع مايتكوّن منه دين من الأديان.

○ هل تستخدم هذا المعجم الجديد كأدوات إجرائية في البحث، أو انك تدعو الى التخلي عن المعجم التقليدي أو المعجم القديم؟

❐ نعم، هي أدوات إجرائية في البحث. يجب أن ننظر إلى المعجم التقليدي نظرة تفكيكية نقدية، لنفهم المعايير التي يتطلبها هذا التصنيف، كمقدمات لأية معرفة وأي تشريع. هذا هو معنى الخروج من السياجات، لأنها كثيرة ولاتزال تتجدد. صدام حسين أتانا بسياج أقوى بكثير مما بناه اللاهوتيون، وضع الناس كلهم في قيود، ولذلك أقول السياجات، لأننا نجدها في النظام الحداثي، وفي النظام الديمقراطي، لأن معناها هو هذا المنهاج، ومعناها هذه الممارسة للمعاجم، كل المعاجم: لاهوتي، فلسفي، فقهي، تاريخي، سوسيولوجي، أنثروبولوجي.. كلهم في وقت من الأوقات يتورطون في التفسيرات والتأويلات الإيديولوجية والميثولوجية، أتعامل بحذَر مع جميع المعاجم. معجم محمد أركون يمكن أن يقرأه كل أحد، ويشاطرني باحث على المعجم الذي ربما يلاحظني فيه أخطئ أو أتورّط في تعميم مفهوم، لأنني لم أقرأ ماكان يجب علي أن أقرأه، لم أعتمد على مصدر من المصادر التي لها أهمية في بناء هذا المفهوم، ولكن هذا بحث علمي اذا ناقشني أحد فيه، وبرهن لي عدم صواب أي موقف أو رأي، فإني أصحح، أمحو، إذا أدركت أن هناك شيئا لم أنتبه اليه وهو موجود فيجب علي أن أصحّحه. المنهاج العلمي نزيه، هو نوع من التزهّد الفكري، كما يتزهّد الصوفي في نقد نفسه وانطباعاته، نفس الاجتهاد، لأن هذا في باب ممارسة القوة الذهنية، الذاكرة، المخيلة، المخيال، الذاكرة الجماعية، والوجدان، الوجدان موجود يؤكد في ممارسة العقل التحليلي، يجب ان نتنبّه للوجدان، انا انسان كسائر البشر، أتأثر، أبكي، لا أتحمل الضغط، وكذا وكذا. هذا التعريف لما نسميه العقل، العقل لا يعمل أبدا بمعزل عن النظام العصبي، وهو دائما موجود عند كل انسان.

○ العقل في مفهومك غير العقل في مفهوم الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وملا صدرا، وغير مفهوم العقل عند المتكلمين، أو العرفاء والمتصوفة.



❑ هذه نقطة هامة جدا، أتذكر ندوة عقدها رئيس مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت خير الدين حسيب عن التراث العربي، وقدّمت فيها ورقة عن التراث، ومما قلته في هذه الورقة: ان التراث العربي كله، وجميع ماكُتب وأُلّف فيه، يدخل في اطار ما يسمى الذهنية الثقافية والفكرية الخاصة بفترة من فترات التاريخ، وهي مانسمّيها الفترة المتوسطة، الفضاء الذهني المتوسط، بمعنى ان جميع المفاهيم والمناهج والبنيات والمواقف الأبستمولوجية المعتمدة في هذه الفترة التاريخية من تاريخ العقل والذهن البشري، كل ذلك أصبح ينتمي الى فترة من التاريخ ألغتها الحداثة، والحداثة لها مراحلها، والمرحلة التي نعيشها الآن في الحداثة تلغي على الأقل مرحلتين سابقتين ومهمّتين في تاريخ الحداثة، منذ القرن السادس عشر الى يومنا هذا، ولذلك أتكلّم عن الحداثة الكلاسيكية الداخلة في التاريخ، كما يدخل في التاريخ جميع ما أنتج في مرحلة متوسطة، هذا أيضا مهم. عندما طرحت هذا في القاهرة، هاجمني جميع الحاضرين، كيف تقول هذا الكلام، تنكر الفكر العربي، وما جاء به للأنا. ما وجدنا من يساهم في تبليغ وشرح هذه المواقف، وهي منفصلة ومختلفة عن الاطار الذي تعمل فيه إلى الآن ما نسمّيه علوم الانسان في الغرب، لأن هذه العلوم لم تعتن بالأوضاع الخاصة وبالأزمنة الخاصة بالمسيرة التاريخية للغة العربية والفكر العربي. هذا همّي، ولذلك أنا مجبر أن أتخلى عن الاصطلاحات التي يمكنني ان أجدها وأستثمرها، لأنها لا تساعدني، لأن المسيرة التاريخية للفكر العربي تختلف اختلافا جذريا عن المسيرة التاريخية للفكر الأوروبي، تلك المسيرة ابتدأت بالانتاج من القرن السابع الى القرن الثالث عشر، والابداع في جميع الميادين، ونوع من الحرية في البحوث والنقاش، ثم في القرن الثالث عشر بدأ كل شيء يخبو، يبرد، يتقهقر، ومازال يخبو ويتجمّد الى يومنا هذا، والآن غرقنا في بحر الجهل، جهل مؤسَّسي يأتينا من المؤسَّسات بقوة.

❍ ظهرت في الغرب مدارس متعددة في العلوم الانسانية، مَنْ هم أبرز الأساتذة الذين ترسّمت مناهجهم، وما المدارس الأهم التي تستقي منها؟

❑ درست في الجزائر في كلية الآداب، ثم انتقلت الى باريس، درست على أيدي أساتذة أثروا في معرفتي، ولم أتأثر بأستاذ معين، ولكني نهلت من مدرسة الحوليات. انطلقت هذه المدرسة عام 1930 مع شخصيتين هما: فرنان بروديل، وزميله، وكتابتهما



للتاريخ مدهشة، اعتنقتها وتبنيتها من البداية، ولم تزل هذه الكتابة تتغير وتتجدّد وتُبْدع وتوسّع آفاقها وإشكالياتها حتى هذه اللحظة، كل يوم تصدر كتب، لم يتسع لي الوقت لقراءتها، إنني شغوف بقراءة الكتب، لأنها تعلمك أشياءً لذيذة فكريا، ومحرِّرة. الكتاب الأخير الذي صدر عن الوزير مازارا، هذا الرجل إيطالي الأصل، وجميع المؤرخين صوَّروه كأجنبي على فرنسا، ما كان يعرف روح الثقافة الفرنسية، قدموا سطورا متسعة في هذا، لمجرَّد انه من أصل ايطالي، وسيطر في زمن على الحكومة الفرنسية. فتح هذا الكتاب لأول مرة الملفات وقرأها. في فرنسا حيث المدارس التاريخية ازدهرت منذ القرن التاسع عشر، وتفتحت على المناهج وعلى كل شيء، وبالرغم من ذلك لايزال يتشبث بهذا النوع من كتابة التاريخ، بما أسميه ميثيا، ولايمكنني ان أقول الأسطورة، المعرفة الأسطورية في اللغة العربية ذات حمولة سلبية، اذ مفهوم الأسطورة ورد في القرآن في سياق جدالي... "إن هذا إلا أساطير الأولين" المائدة 23.

كيف أترجم المعرفة الميثية بهذه الترجمة الفاسدة المغرضة المضلّة النافية للفكر العلمي، كيف يمكنني ان أقرأه، اذا قلت القصصي أكثر ايفاء للقيم التي تحملها المعرفة الميثية، وتقدمها للمخيال الاجتماعي فتبنيه بها، ولكن القصصي كيف يفهمه المسلمون؟.

○ ألا يمكن توظيف معطيات أصول الفقه في فهم ومعالجة النص، خاصة مباحث الألفاظ في أصول الفقه؟

□ لا، كل لغات البشر يجب ان تخضع لمنهاج التحليل الفيلولوجي، كل لغة لها تاريخ، القاموس الفرنسي يجدَّد كل عام، يتابعون مدلولاته كل عام، ماطرأ من جديد على استعمال لفظ من الألفاظ، ومتابعة أعضاء الأكاديمية الفرنسية، تُضاف كلمات جديدة، في بعض الاحيان كلمات تخلق في ضواحي باريس، نتيجة الحاجة، نتيجة استعمالها من الشباب، نتيجة الاختلاط الثقافي، يوجدون كلمات، والأكاديميون والناس والثقافة الحية تأخذها وتدخلها في القاموس الرسمي، وسنويا عندنا عشرات الكلمات تدخل إلى القاموس.

○ أرجو أن تقدم للقراء إيجازا عن المقولات، أو المصطلحات الأساسية التي تتداولها، فمعجمك فيه مصطلحات مفتاحية، ومصطلحات أخرى فرعية، المصطلحات



المفتاحية أساسية وتتردد كثيرا، انا كقارىء للدكتور محمد أركون تعرّفت لديه على مصطلح اللامفكر فيه، واستطعت أن أميّز بين اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه والمُحَرَّم التفكير فيه، والممكن التفكير فيه. أتمنى ان تبيّن المقصود بالسياجات الدوغماتية المغلقة، ولماذا هي سياجات وليست سياجا واحدا، وهل المعاجم التراثية كالمعجم الكلامي، المعجم الفقهي، المعجم الاصولي، المعجم الفلسفي، المعجم الصوفي، هذه المعاجم أيضا هي جزء من هذه السياجات؟

☐ نبدأ بما يمكن التفكير فيه وما لايمكن التفكير فيه، في لغة من اللغات، في فترة من فترات تطور كل لغة، ثم بين لغة ولغة أخرى، بالنسبة لما يمكن التفكير فيه، في اللغة العربية اليوم أضيق بكثير مما يمكن التفكير فيه في اللغة الفرنسية، أو في اللغة الأنجليزية، وبين الانجليزية والفرنسية، هناك مايمكن التفكير فيه باللغة الفرنسية ويصعب أولا يمكن التفكير فيه في اللغة الانجليزية. مرة ألقيت محاضرة وذكرت "ايجو موند"، المقصود به "الهيمنة"، يعني تمركز القوة في يد واحدة، احتكار وتمركز القوى السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية، كل شي تحكمه بيدك، وتقول هذه "ايجوموند"، في الولايات المتحدة لا يأتي في بالهم، لأنهم يصوّرون أنفسهم انهم متحررون ومحررون للعالم كله، ولايخطر ببالهم أبدا انهم يمارسون القوة الكامنة ويفرغونها على العالم، هذا ما لا يمكن التفكير فيه، اذ لايخطر ببالهم ذلك، لأنهم تربّوا في لغة تحمل الايديولوجيا الديمقراطية الليبرالية، ولا يمكنهم ان يتصوروا وجود هذه الظاهرة التي نسميها "ايجوموند" في الولايات المتحدة، ويفرضونها على العالم كله.

○ هل يعني ذلك ان قضية اللامفكر فيه مرتبطة بالفضاء الدلالي اللغوي، أو بالتحليل المعرفي الابستمولوجي؟

☐ التحليل اللغوي يمثل مرحلة أولى، والاطار اللغوي الذي يكون مفتوحا أو يكون ضيقا ويتضايق على الناطقين بأية لغة من اللغات.

○ من أين يأتي التضييق، يعني البسط أو القبض، هل نعثر على مرجعيته في اللاهوت، أو اللغة، أو الثقافة، أو نمط النظام السياسي، أو غير ذلك؟

☐ مثلا اللغة العربية، بعدما تكونت المنظومة اللاهوتية، لبناء العقيدة الاسلامية، هذه المنظومة تفرض في اللغة معجما خاصا، وهذا المعجم يلقَّن في المدرسة، يلقن



في اللغة اليومية التي نتداول بها، ونسمعها من لسان أمنا وأبينا وشيخنا ومعلمنا. اذن تتأثر وتصبح تنطق بهذا المعجم بعفوية، اذا لم ينتبهك أحد على أن هذا المعجم من بناء بعض المنظرين للعقيدة الاسلامية، وهذا المنظِّر، كالأشعري مثلاً، يقف موقفه الخاص، ليتميز عن موقف المعتزلة، أو عن موقف الحنابلة. اذا نشأت في المعجم الأشعري، يصعب عليك ان تفكر وتفتح ذهنك وعقلك للمعجم الشيعي مثلا، الذي يختلف عن معجم الأشعري. هذا من حيث اللغة، ومن حيث بنية المنظومات المعرفية، التي نجدها في مذهب من المذاهب، لأن كل مذهب يحرص على أن يميز إطاره التفكيري والتحليلي والتأويلي عن المذهب المنافس له.

○ إذن مشروعية التفكير وعدم التفكير مشروعية لاهوتية.

□ ليست لاهوتية فقط، ذكرت اللاهوت، ومابالك بمعجم الفارابي، إذا نشأت بمعجم الفارابي وقرأت مقالات الاسلاميين للأشعري، ماذا يحدث في عقلك، الأمر ليس سهلا.

○ رغم أن معجم الفارابي أوسع من معجم الأشعري، لكنه أيضا يستقي أحيانا من معجم لاهوتي، بناء على أن الفلسفة الاسلامية، تعبّر في روحها عن موقف ميتافيزيقي لاهوتي.

□ عقل الفارابي عقل فلسفي، والعقل الفلسفي في حرب متواصلة مع العقل اللاهوتي.

○ لكنه أيضا كان يتلوّن برؤية لاهوتية، لأن هناك سقفاً محددا لا يمكن أن يتجاوزه تفكيره، وإن كان ما لا يمكن التفكير فيه لدى المتكلمين يمكن التفكير في الكثير منه لدى الفلاسفة المسلمين.

□ مايمكن التفكير فيه في نطاق العقل الفلسفي يومذاك وحتى اليوم لا يمكن التفكير فيه في نطاق العقل اللاهوتي، لأن العقل اللاهوتي يعمل داخل المسلمات العقائدية، والعقل الفلسفي يسمع عن المسلمات ويضعها موضع البحث والتساؤل، اما العقل اللاهوتي فكلام الله يجب علينا ان نفهمه فقط، وشتان مابين العقلين، وشتان بين ما يمكن التفكير فيه في العقل الفلسفي، وما يسمح بالتفكير فيه أو لا يسمح بالتفكير فيه في العقل اللاهوتي.



هذا من حيث تاريخ الأفكار وتاريخ الأطر المعرفية، والإطار الأبستمولوجي. أما ما يمكن التفكير فيه وما لا يمكن التفكير فيه في نظام من الأنظمة السياسية، فهو مثلا إذا عشت في زمن الخليفة القادر، صاحب العقيدة القادرية التي نشرها في مساجد بغداد في زمنه، وجاء فيها: ان من قال بخلق القرآن فدمه حلال...، كان مفهوم خلق القرآن ممكن التفكير فيه، وكل الناس يتكلّمون وكل الناس يتناقشون، وفيه ما يقال ويُفهم ويجري تأويله وتفسيره، وإذا بالأمور تتغير، وبالأطر الاجتماعية للمعرفة تتغير، لأن الأطر الاجتماعية هي التي تمكّنك من توسيع ما يمكن التفكير فيه، أو تضييقه. اذن هناك عامل اجتماعي، وهناك عامل سياسي، وعامل اقتصادي، وعامل ثقافي... الخ. لو كتبنا تاريخا للفكر العربي، على أساس هذا التقسيم، هذه الاستراتيجية، لإظهار مايمكن التفكير فيه في كل مرحلة، فسنكتشف ما لا يمكن التفكير فيه، في عهد القادر، وفي عهد المأمون، وفي عهد سليمان القانوني، وفي عهد جمال عبد الناصر، وفي عهد صدام حسين.

عندما يتسع فضاء مايمكن التفكير فيه يتقلص فضاء ما لا يمكن التفكير فيه، والعكس صحيح. والجدلية نفسها نجدها بين المفهومين، مافكر فيه في تاريخ اللغة، أية لغة من اللغات أو فكر معين، وما لم يُفَكَّر فيه بعد في لغة من اللغات أوفكر. مامعنى ذلك؟ معنى ذلك أن نرجع الى مفهوم خلق القرآن، فُكِّر بذلك في فترة، ثم توقف هذا التفكير بعد العقيدة القادرية، وما عاد الفكر الاسلامي يمسّ هذه القضية، وبقيت مجمدة كما كانت قبل هذا التحريم، في ذكر هذا الموقف التنظيري والبحث عن هذه القضية، فاندرجت هذه القضية في ما لم يُتابع التفكير فيه، وبالنسبة للمسلمين بعد القرن الثالث عشر أصبحت مما لم يفكر فيه بعد، لإضافة ما يجب أن يُضاف الى هذا التفكير، متابعة للمزيد من المعرفة في علم اللغة، في التاريخ، في جميع العلوم التي تمكننا من البحث والتحقيق للتفكير في هذا المفهوم، وبالنسبة للمسلمين المعاصرين، عندما نقول خلق القرآن، يقولون: نعوذ بالله، لايسمعون ولايبحثون، نعوذ بالله، اسكت، لا تُزِدْ كلمة، فأصبح ما كان قد فُكِّر فيه، لا يضاف اليه، ولم يفكَّر فيه للمزيد من البحث في القضية، لأن القضية مفتوحة. مثال آخر أكثر أهمية، جميع ما حدث في تاريخ الفكر الأوروبي بعد القرن الخامس والسادس عشر، وهو قرن انبعاث تفكير جديد، تفكير النهضة



الأوروبية، تفكير التفتح على الثقافة اليونانية والرومانية القديمة، مع نظامها الوثني الذي كان ينعش ويغذي الفكر والثقافة والحياة الاجتماعية، مع انه وثني، فالمعاصرون "مونتاني، وغابليه وشكسبير" كل هؤلاء أحسوا بارتياح النفس، بانبساط القلب، كما يقول الصوفيون، وتفتّح الذهن، باكتشاف ما أُلِّف وأُنتج وأُبدع في الآداب والفنون في عهد الرومان واليونان مع وجود الوثنية، فاكتشفوا أبعادا لهذه الوثنية، ماكانوا يدركونها ويحلمون بها، عندما فرضت اللاهوتية الكاثوليكية، ان لا يعتنوا وينظروا الى تلك الفترة من فترات التاريخ في الفكر والثقافة، في فضاء البحر المتوسط. ليس عند اليونان والرومان فقط، وإنما اتسع الفضاء للفكر في عهد النهضة الأوروبية، بسبب هذا الاكتشاف، فأحسّ الفكر بحرية لم يتمتع بها من قبل، لأنه كان يمارس الفكر في النطاق الدوغماتي للاهوت الكاثوليكي.

كان الفكر الاسلامي مختنقا في اللامفكَّر فيه في القرن السادس عشر، وهو قرن سليمان القانوني، قرن ازدهار الدولة العثمانية، والقوة السياسية والعسكرية للأمبراطورية في ذلك الوقت، ومع تلك القوة والازدهار الثقافي والمعماري...الخ، من حيث الحياة الفكرية والتفتح على ما اكتشفه الأوربيون في ذلك الوقت، وكانوا يتحمّسون لما يكتشفونه ومايبدعون على أساس ما اكتشفوه، لكن المسلمين لم يعتنوا بهذه النقطة، فبقيت هذه الصفحة التاريخية الخلاّقة المبدعة مما لم يفكَّر فيه، لا في اللغة العربية، ولا في اللغة الفارسية، ولا في اللغة التركية، ولا في أية لغة من اللغات المتداولة في المملكة الاسلامية، أو في دار الإسلام كما يقول الفقهاء. هذا معنى ما لم يفكَّر فيه بعد. انظر أين نحن الآن من التعرّف على الاكتشافات والابداعات المتتابعة من القرن السادس عشر الى يومنا هذا في العلوم جميعها، وبالخصوص في علوم الانسان والمجتمع، التي تعني وتمسّ جميع مايعنينا نحن كمسلمين، اذ ليس بوسعنا أن ندرس الدين، ولا أن نتعرف على الأديان، ولا يمكننا ان نطوِّر الفكر الديني، الا اذا اعتنينا بهذه العلوم. غير أننا قررنا أن هذه العلوم أنتجها الغرب للغرب فقط، ولاتعنينا، لأننا نحن المسلمين، عندنا معجمنا، عندنا أطرنا للمعرفة، إذ هي ليست الأطر الكلاسيكية للفكر الاسلامي، بل هي الأطر الضيّقة التي فرضت على الجميع في جميع المجتمعات الاسلامية، في العهد الصفوي، والعهد العثماني، والعهد المغولي، في دار الاسلام



كلها. وبقينا بمعزل عن فكر يتجدّد، فكر يفتح فُرَصا وآفاقا جديدة، للمزيد من التفكير فيه، بقينا نبتعد، ننفصل عن هذه المسيرة الكبيرة التي نسمّيها مسيرة الحداثة، ولذلك أقول: إن الفكر الاسلامي المعاصر يثقلون عليه هذه الفترة الطويلة جدا من الاهمال للمساهمة في التفكير، في ما وجب علينا ان نعتني به، ورفضنا أن نعتني به، ولذلك انظر ما حدث في ما يتعلق بالاعتماد على اللغة العربية والفارسية وحتى التركية، فطوروا شيئا ما، ولكن ليس بالمستوى المطلوب، الآن الذي نراه في اللغات الأوربية هو تطور وثراء واسعين بالنسبة لجميع الفكر الخاص بعلوم الانسان والمجتمع، التي تعتني بالوضع البشري.

○ هل يعود ضيق الفضاء اللغوي في اللغات الاسلامية كالعربية والفارسية والتركية وغيرها لأسباب لاهوتية، أو ايديولوجية، أو اجتماعية، أو سياسية، أو ثقافية، أو اقتصادية؟

□ يمكن أن نقول إن ذلك يعود الى الأسباب اللاهوتية وغيرها، لأن هذه الفترة التي أشير اليها، يسمّيها المسلمون والعرب بفترة الانحطاط، هم أنفسهم يقرّون بأن هناك انحطاطا، انحطاطا بالنسبة الى ما مضى، وانحطاطا بالنسبة الى ما كان يجري في أوربا القريبة منا، فنحن جيران في فضاء البحر المتوسط، واليوم كم ضيعنا من وقت وفُرَص في هذه الفترة القصيرة، فأتتنا فرص لا يمكن الآن أن نلاحقها لأسباب عدة، لأن الجهل طغى، الجهل انتشر وصار راسخاً في أذهان الناس، بل في عقل كل فرد، لأن التكوين الايديولوجي، وتقيد اللغة بالخطاب الايديولوجي يجمّد التفكير، وهذا ما حدث، ونحن نبتعد، والرعب داخلنا، يلاحقنا، أنا أُعجب من نفسي عندما أجد أن الرعب موجود دائما في قلبي.

-○ ما منابع الرعب لديك؟

□ جذوره التضامن مع المجتمع الذي نشأت فيه، الحاجة الى التضامن التاريخي، تضامن تاريخي مع المجتمعات العربية والإسلامية، لأني نشأت في هذه الدار، ولا أزال أنتمي اليها، عندي عائلة، عندي أخوة، وعندي قبيلة.

○ أتخشى الانشقاق، رغم أن كل مفكر ناقد هو أحد عناوين الضجّة في عصره؟



□ لا، لا أخشاه، أتألم منه، لأنه يمنع التواصل، الحياة من دون التواصل مع المجتمع عذاب. انا لا أتحمل ذلك، أحب التواصل، اذا لم يتواصل البشر في المجتمع، فإن هذا المجتمع ميت، ويكون معرّضا لكل فساد، وعذاب نفسي، وانقباض القلب والنفس، وهذا ماحدث. إذن المفكر فيه واللامفكر فيه هذان الزوجان من المصطلحات يمشيان كزوجين ويتفاعلان في المجتمع، إنهما مفهومان اجتماعيان سوسيولوجيان وسياسيان، وفي الوقت نفسه فكريّان، لهما أبعاد. الناس يظنون هذه مفاهيم فلسفية مجردة، لاعلاقة لها بالواقع، لكن الصحيح انّ لها علاقة بحياتنا اليومية، اذ هي مرتبطة بالرعب، مرتبطة بصدام حسين، وما فرضه على الجميع، نعم ليس فقط صدام حسين، وإنما كل مَنْ يماثله ويشبهه.

○ السياجات الدوغماتية المغلقة، لماذا تعبرون بالسياجات وليس بالسياج، ومتى وكيف وأين نشأت هذه السياجات، ومن أين تُستقى، ومتى نخرج منها؟

□ السياجات دائما تتجدد في كل المجتمعات، مثلا نحن الآن في فرنسا، وهي بلد حر ديموقراطي، ولكن هناك سياجات أيديولوجية تهيمن على ممارسة الحياة السياسية في المجتمع، نشاهد هذا كل يوم، في حال انتخاب الرئيس الفلاني، نرى الرفض متجذر في جميع الطبقات الاجتماعية، لجميع ماينطق به هذا الرئيس، وهو منتخب انتخابا وبنسبة محترمة، ومع ذلك هناك سياجات في عقول الناس، تمنعهم من أن يتطلعوا إلى فضاء جديد من التفكير والعمل السياسي، حتى يساهموا بايجابية في التغيير، والخروج من هذه السياجات الأيديولوجية، هذه الأيديولوجية هي الدوغماتية.

○ ما الفرق بين الدوغماتية العقائدية والدوغماتية الأيديولوجية؟

□ الدوغماتية، مثلا هناك سياج دوغماتي شيوعي ستاليني، يقول لك: لا تتحرك، تُرمى، تُنفى، تموت في السجن، لا يذكرك أحد. عندما أقول السياجات الدوغماتية، الناس يتخيلون أنني أقصد تجربة الإسلام فقط، أنا أقصد جميع الممارسات الاجتماعية، في أي مجتمع، في كوريا، في زيمبابوي، وفي كل مكان، نجد هذه السياجات، التي قد يكون أساسها الدين، ليس الدين كدين، ولكن العقائد التي تبنى وتراقب جميع ما يقوله الإنسان، الذي ينتمي إلى ذلك الدين أو تلك العقيدة، حتى يُضطهد إذا قال كلمة واحدة. كذلك في السياجات الأيديولوجية، تُعاقب وتُنفى وتُقتل



كذبابة. ظاهرة السياجات في المجتمع تشمل القاعدة، أو تطلق القاعدة على جميع المجتمعات، نكون قد بلغنا مستوى التحليل الأنثروبولوجي، وهو المستوى الذي نجد أن قاعدة أو مفهوما يطلق بصفة عامة على جميع ما يعنى به الإنسان، المستوى الأنثروبولوجي للمعرفة، مثلا الحرام المقدس.

○ **المقدس أعمّ من الحرام، إنه مفهوم آخر غير مفهوم المحرَّم؟**

❑ غير المحرم عرقلة لغوية.

○ **المحرَّم هو المحظور أي الممنوع الواجب الاجتناب، هناك إلزام بتركه؟**

❑ هذا في اللغة الفقهية.

○ **هل تقصد بمفهوم الحرام المقدس المتعالي؟**

❑ هذه عرقلة لغوية، هناك مقدس هو الولي المقرَّب من الله، حياة المقربين، التي تصبح نموذجا للمؤمنين، هذا المقدّس، وهناك القدسي وهو المكان الذي يسكنه جميع ما يتعلق بالألوهية وبالتعاليم الإلهية.

○ **هل المقدس في مفهومكم مقابل الدنيوي أو في مقابل المدنّس؟**

❑ لا، المقدس وحده لا شريك له، هو مقابل للمدنس، ما معنى المسجد الحرام، هذه عبارة قرآنية، على ماذا يدل المسجد الحرام، ليس الذي يحرّم الدخول إليه، الحرام بمعنى الممنوع اصطلاح فقهي.

○ **حسب المفهوم الفقهي المكان الحرام هو المكان الذي أرضه فيها أحكام وشعائر خاصة، والزمان الحرام أو الأشهر الحرام هي أوقات وشعائر لها أحكام خاصة.**

❑ يعني الفضاء الذي يحيط بمكة المكرمة، هذا الفضاء حرام، ليس حراما بالمعنى الفقهي، ولكن معناه المقصود هو لا يمكن دخوله إلا بلباس الإحرام. إذن الحرام هو الذي يدل على «السيكلت» الذي هو علاقة بين المؤمن وبين منطقة من المناطق، وزمن من الأزمنة، وشخص من الأشخاص، لا تمسّه إلا إذا كنت على إحرام، وارتديت الإحرام، هذا مهم جدا في التمييز بين هذا وذاك، لأن اللغة الفقهية طغت على المفهوم الأنثروبولوجي لـ«سيكلت».


○ **فكأنما قمت بعملية حجاب، من دونه حجاب لا يُمَسّ.**



□ نعم، حجاب، يعني الفصل بين مفهوم مطلق وآخر مقيَّد، نجد الحرام في جميع الثقافات وفي جميع الأديان، حتى المجتمعات العلمانية لها حرامها، في باريس يوجد مكان اسمه «بانتيون» يُدفن فيه جميع العظماء، الذين يسمّون «مقدَّسين» باللغة الدينية، ويسمون العظماء باللغة الألمانية.

○ محمد أركون مفكر ناقد يمارس عملية نزع البداهة عن التراث، ووضعه على محك التساؤل والنقد، ويحاول أن يقوم بعملية تفكيك للتراث، وتسليط أضواء ساطعة على اللامرئي والمناطق المعتمة والمساحات الغائبة والمهمّشة فيه، كل القراء المهتمين بفكرك يتساءلون متى ينتقل محمد أركون من عملية التفكيك والتقويض والنقد، إلى عملية التركيب وإعادة البناء، بعد أن أمضى أكثر من نصف قرن في التفكيك والنقد والمراجعة والتقويض والتساؤل، هل ترك هذه المهمة إلى تلامذته، أو انه سيبادر إليها في المستقبل؟

□ هناك كتاب من كتبي، عنوانه" الفكر الأصولي واستحالة الـتأصيل"، هذا هو الجواب، إن علم الأصول الذي بناه المفكرون القدماء في القرون الوسطى، بنوه بكل يقين، لأن القرآن هو الأصل بالنسبة للمؤمن، ولا يمكن أن يُصاغ أي سؤال عن أصولية القرآن، لا فقط في استنباط الأحكام الشرعية منه، ولكن لوضع الأسماء. إعطاء أسماء لجميع ما يحيط بنا في العالم «وعلّم آدم الأسماء كلها» البقرة 31، وكل اسم أُطلق وورد في القرآن حامل لمعرفة اليقين، ولا يمكن الجدال في دلالة اللفظ القرآني كما ورد في السياق القرآني، كذلك الأمر في الإنجيل والتوراة.

○ تقصدون أن النص توقيفي؟

□ طبعا النص القرآني توقيفي، لأنه يؤمّن لنا، يفتح لنا أشياء، ويعلّمنا كذا وكذا، ولكن أيضا المرجعية، مرجع التقليد كما يقول الشيعة، يعني المصدر الذي أُرجع إليه، ومفروض عليَّ أن أرجع إليه حتى أقلّد، حتى أمتثل لما ورد فيه، وبما يأمرني أن أتقيد به، ولا أنظر إلى أي مصدر آخر، لأنه هو المصدر الأعلى. هذا إطار الفكر الأصولي، الإطار المعرفي والإبستمولوجي والمنهاجي للفكر الذي نسميه فكراً أصولياً، وما وصفته الآن شاملا لجميع المصادر الدينية. البوذي يرجع إلى المصدر الأول لبوذا، والهندوسي كذلك. وفي الأديان الوثنية يرجعون إلى ما قاله الحكيم وسجّل في ذاكرته.



جميع الذين ينتمون إلى ذلك الحكيم يستشيرونه، وهو مرجع تقليد لهم. هذا يعني أن الفكر البشري عاش على أساس أن هناك مرجعية متوفرة، وهذه المرجعية لا نزاع فيها بين الذين يعلنون بتصديقها، ويقولون ويكررون انه لا يمكنهم أن يعيشوا، وأن يتعاملوا مع إخوانهم في المجتمع إلاّ على أساس هذه المرجعية التي يؤمنون بها جميعا. هذا إطار فكري أُنشئ فيه جميع البشر الذين يعيشون على سطح الأرض بدون استثناء. ماذا حدث مثلا، عندما كتب اسبينوزا اليهودي، وكان ينتمي إلى المرجعية اليهودية ويعرفها، ولكن تثقف في الإطار الفلسفي مع تثقفه في الإطار الأصولي اليهودي، وماذا حدث في دماغه عندما اصطدم هذا الإطار مع الآخر اصطداما فكريا، وما كتبه نشر في إطار مختلف عن الإطار الأصولي اليهودي. عندما أقول اليهودي أيضا أقول الإسلامي، البنية نفسها، لما أراد أن يوضح أشياء ما أمكن للأجيال السابقة أن يكتشفوها بالنظرة الجديدة، التي أصبحت مما يمكن التفكير فيه، وقبل ذلك ما كان يمكن التفكير فيه. في الأمة اليهودية مازالت الأمة متشبثة بالإطار الأصولي، وما رضيت بما كتبه، لكنه كتب هذا في هولندا، في القرن السابع عشر، وكانت هولندا آنذاك ملجأً للمفكرين الجدد الأحرار، الذين أدركوا إمكانية التفكير في قضايا لم يجرؤ أحد أن يفكر فيها بنفس الطريقة التي نهجها اسبينوزا، ثم جاء هوبز، وجون لوك، وغيرهم، وإذا بهؤلاء يضيفون أشياء، ويكتشفون قضايا لم يفكّر فيها بعد، لأن السياج الدوغماتي للكاثوليكية لم يتزعزع. جاء اسبينوزا فزعزعها زعزعة أولى، ثم جاء المتابعون فزعزعوها، إلى أن أصبح الأمر واضحا لديهم، في أن قضية الـتأصيل للمعرفة والدلالات والأحكام الشرعية إنما هي بنية من بنيات البشر، بنية معرفية بوسائل معرفية، بوسائل لغوية، وبمعرفة محدودة دائما. وعندما اكتشفوا أن تلك المعرفة التي تؤسس للتأصيل محدودة، محدودة بمعنى أنها مثلا لم تعتن بالتاريخ. الأناجيل لها تاريخ في الفكر اليوناني، لأنها مكتوبة باليونانية، واكتشاف المعرفة التاريخية أضاف أشياء جعلت المفكرين يتساءلون عن الفكر الأصولي، ويفكرون في عملية الـتأصيل هل هي سليمة فكريا أم مغلوطة؟ استمر هذا البحث ولم يزل يتسع ويتجدد ويضيف معارف إلى معارف، حتى وصلنا إلى هذه المرحلة التاريخية بعد 1945، بعد الحرب العالمية الثانية، لماذا هذا التاريخ؟ لأنه أظهر بكل وضوح أن ما اكتشفه العقل الحداثي من القرن السادس عشر إلى منتصف القرن



العشرين كان أيضا محدودا، وبعضه مغلوطا. ومن مزايا الحداثة والعقل الحداثي انه كلما جاءني أحد يقول لي: إنك يا أستاذ قلت هذا، وكتبت هذا، وقدمت هذه النظرية، ولكن لم تطلع على هذا المصدر، وهذا المصدر لو قرأته لغيرت فكرتك. تقودني الحداثة إلى كتاب أستوعبه، وإذا وجدت أن هناك نقصاً شديداً للمعرفة التي كنت قدمتها أتركها جانباً، وأعيد النظر في ما قلت، وأستغل ما ورد في الكتاب. هذه ميزة العقل الحداثي الذي يرفض الانغلاق والبقاء في السياج التأصيلي.

○ السياج التأصيلي لديك هو السياج الدوغماتي نفسه؟

❐ كلها سياجات، لأن الفكر الأصولي في النصف الثاني من القرن العشرين تحول إلى الأصولية، يعني الايديولوجيا البشعة القاتلة للنفس وللعقل، المنتهكة لكرامة الإنسان، وعندما نكتشف أن الفكر الأصولي ليس ناقصاً ومحدوداً فقط، ولكن يمكنه أن يؤدي إلى أبشع من ذلك. اليوم؛ العقل الذي نستثمره ونعتمد عليه، هو العقل الذي يقول لك حذارِ إذا قدّمت أصلا من الأصول، وتحاول أن تبني على هذا الأصل، والأصل هو معرفة شاملة تفرضها على الناس، يجب عليك أن تتقيد بما حدث بالنسبة لعملية التأصيل. عملية التأصيل أصبحت موضع نقد وتساؤل؛ وهذا هو معنى استحالة التأصيل، الآن مستحيل أن يأتي إليك أي عالم في أي علم من العلوم، ويصرِّح بكل يقين انه أتى بمنهاجية تأصيلية، كما فعل الشافعي ومن تبعه. يمكن أن تعتمد عليها حتى تستنبط من القرآن، أو من التوراة، أومن غيرهما، جميع ما هو صالح لتسيير أمور المجتمع.

هذا هو معنى الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، فهو يعتمد على نقد المعرفة. ليس فقط محتوى المعرفة، والمعارف العديدة التي يجمعها في كتب، في موسوعة، بل عملية التأصيل نفسها، لأن التأصيل معناه استنتاج، استنباط من الأصول، لا يمكنني الآن أن استنبط أي شيء من أصل، لا يجمع الناس المتساكنين كافة على سطح هذه الأرض الضيقة. الياباني هذا أصل، السنيغالي هذا أصل، العربي من حضرموت هذا أصل...الخ، هذا هو الوضع، لأننا نعيش في قرية صغيرة، لا أرى أي شيء خارج عنها، لا نعيش في مجتمع مغلق.

○ إذن لم يأت حتى هذه اللحظة زمن التركيب وإعادة البناء.



□ نحن في الطريق، كل هذا كلام.

○ هل يعني أن ما تقوم به يدخل أيضا في عملية التركيب وإعادة البناء؟

□ نعم هذا مثل المسيرة، هل رأيتني توقفت في مكان ولم أتحرك، إنني دائما في مسيرة متواصلة، وفي حركة، وهذه الحركة منبعها الإيمان بكرامة الإنسان.

○ محمد أركون يشتغل على تحرير أدواته الإجرائية، وبيان منهجه، وتحديد المفاهيم والمقولات التي يشتغل عليها، وأيضا بيان معجمه الذي يفكر ويكتب فيه، من دون أن ينتقل إلى تطبيقات في مجال التراث، في مجال النص، في مجال الاجتماع الإسلامي.

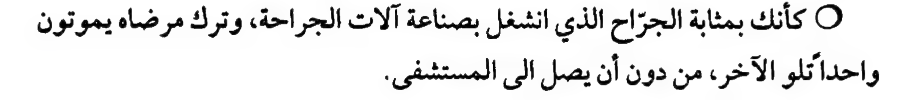
□ هذا غير صحيح، مع الأسف جميع ما كتبت لم يُترجم للعربية، مثلا في ما يتعلق بالقرآن، لي فصول في تحليل سورة الكهف، وفي تحليل سورة الفاتحة.

○ تُرجم في كتابك "القرآن من التفسير الموروث إلى التفسير العلمي" الذي نشرته دار الطليعة.

□ هذه بحوث تطبيقية.

○ هل ما نُشر في ذلك الكتاب موجز؟

□ ليس موجزاً وإنما هو فصل، ولكن هناك كتاب نشرته منذ سنة 1982 ونفد، والآن أعمل على إعداد طبعة جديدة، لديّ تطبيقات عديدة، ولكن للأسف القارىء العربي لم يقرأها. أضيف إلى ذلك، لنتصور الطبيب الجَرّاح يدخل قاعة العملية، ماذا يحتاج؟ انه يحتاج آلات دقيقة مرهفة للغاية، ليقوم بالعملية، أما الجسم الذي يعمل فيه العملية، فيمكنه أن يعلم ما هو الكبد، ما هو القلب، ما هو كذا، هذه أمور تُقرأ في الكتب، أما آلات الجَرّاح فلا يمكن لجميع الناس أن يحضروها للجراح. كذلك القارىء، كل قارئ لا بد إذا رغب في القراءة أن يساهم بما في قدرته أن يساهم به، وإذا أراد أن يعرف ما هي وظائف القلب وكذا وكذا، فيمكنه أن يقرأها، لماذا ينتظر مني أن أعطيه الآلات، وأشرح له أيضا وظائف القلب.



○ كأنك بمثابة الجرّاح الذي انشغل بصناعة آلات الجراحة، وترك مرضاه يموتون واحداً تلو الآخر، من دون أن يصل الى المستشفى.



□ لا، هناك دائما تضافر للجهود، كل واحد يساهم في هذه العملية، لأنني مثلا إذا قمت بوصف جميع وظائف أعضاء الجسم، كم مجلداً عليّ أن أكتب، ومع ذلك يجب عليّ أن أعطي الآلات التي تمكِّن القارىء من أن يدخل في الجسم، ويفهم ماذا يجري فيه.

○ من الوسائل المرتبطة بهذه القضية التي أثرتها، انه عُرف في تطور الفكر الإسلامي، أن التلميذ في الغالب هو الذي يعرِّف بمدرسة الأستاذ، وهو الذي يتحوّل إلى جراح يمارس التطبيقات الطبية، ويستخدم الأدوات التي يصنعها الأستاذ، كما في جهود ومصنفات صدر الدين القونوي بالنسبة إلى ابن عربي، أو بهمنيار بالنسبة إلى ابن سينا، أو حتى الآن مثلا نجد بعض الأصدقاء مثل الدكتور عبد المجيد الشرفي في تونس، استطاع من خلال حياته الأكاديمية أن يحتضن نخبة من طلابه ويوجّههم ويربيهم تربية علمية خاصة، إذ اشتغلت جماعة على النصوص، فيما قدّمت جماعة أخرى أعمالاً في التاريخ، وجماعة ثالثة في فلسفة الدين، ورابعة في انثروبولوجيا وسوسيولوجيا الدين.. . وهكذا. البعض يتساءلون ويقولون: نحن لا نعرف تلميذا للدكتور محمد أركون، غير الدكتور محمد الحداد مثلا.

□ لأنهم لا يعرفون الآخرين، ما سمعوا بالوحيد السعفي، الذي كتب كتابا هاماً جداً بالعربية "العجيب والغريب في القرآن"، الذي استلهم المنهاج والفكرة مني.

○ مع الأسف الكتاب طُبع في تونس ولم يطبع في بيروت، فتشت عنه فلم أعثر عليه.

□ ربما نفدت الطبعة، وهو كتاب هام جداً، وقام الباحث بهذا العمل على أساس مقالة طويلة كنت كتبتها عن الأعاجيب في القرآن. كنت الأول الذي استرعى النظر إلى هذا الجانب من الخطاب القرآني، وهو جانب هام، لفهم السياق الثقافي والنفساني والدلالي اللغوي لجميع الخطاب القرآني. هناك تلامذة آخرون عندي، ولكن مع الأسف ما قاموا بعمل.

○ هل هو تطبيقات لمنهجك في التراث، في النص، لاسيما أن هذا المنهج هو منهج هام، ولو تمرّس باحثون جادّون على تطبيقه، ستكون له نتائج مميزة في الدراسات الدينية.



❑ العجيب بعدُ انثر وبولوجي في الآداب البشرية جميعها، ولكن مع الأسف هناك كسل عندنا، الطالب عندما يستوي على العرش بالجامعة، انتهى عمله.

O يشدد أتباع اللاهوت التقليدي على أن جميع الأديان أشاعت الحرية الدينية، كحرية الضمير، وحرية التعبير، والحرية الشخصية، بينما تسود تاريخ الأديان الحروب والصراعات الدامية بين المذاهب والفرق، ويتعرض الآخر للنفي والإقصاء باستمرار، هل بوسع الثيولوجيا الجديدة التي تبشر بها تكريس الحرية الدينية، وحرية الضمير، وحرية التعبير، وحرية الكائن البشري.

❑ محمد أركون لم يدخل البتة إطار تفكير يسمى الثيولوجيا أبدا، لماذا؟ لأن الثيولوجيا معروفة، نوع من المواقف الفكرية في إنتاج الخطابات البشرية. هناك موسوعة ثيولوجيا، منظومة من الأفكار مبنية على مبادئ خاصة بما يسمى الثيولوجيا، كما أن هناك مبادىء ومحتويات ورموزا خاصة للإطار التفكيري الموسوم بالفلسفة. كما أن هناك اليوم منظومة من الأفكار والأدوات التفكيرية والرموز، تسمى المنظومة العلمانية، التي تربط نفسها مع ما نسميه الحداثة. الإطار الحداثي أو إطار الحداثة للتفكير والتحليل وبناء علوم وتفسيرات. نعم هذا هو التحليل، الذي يعني أن كل شيء مفتوح أمام الموقف العقلاني، الذي أسميه العقل المنبعث، أي ينبعث أمامنا. أذهب إلى الصين؛ أسمع الناس يتكلمون، أساهم في محاضرات وندوات في الصين اليوم، وأنتبه إلى كل جملة ينطق بها الصيني المعاصر وأحللها، لأقارنها بما ينطق به الفرنسيون اليوم، بما ينطق به أهل أفريقيا الجنوبية بعد مانديلا، ومانديلا موجود. هذا هو العقل المنبعث، ينبعث شيئاً جديداً من فم الإنسان على سطح الأرض، لأن مانديلا تكلّم، لأنه قام بعمل أُعْجِبَ به العالم كله، وهذا ما جعل خطابه يبلغ لجميع المعاصرين على سطح الأرض. نظرة جديدة على البشر، فهم جديد لكرامة البشر، لأن كرامة البشر لا تزال تُمحى، تُنكر، تُذَلّ في جميع أنحاء العالم. وكذلك مثل الصين عالم على حده، عالم فيه أكثر من مليار إنسان. تاريخ الصين يجب أن نتأمله، لأول مرة في تاريخ البشر على سطح الأرض، والأرض ضيقة الآن، الأرض قرية، نجد هذا المجتمع المدهش، هذا المجتمع الذي نجهله، ونعيش وكأنه لم يأتِ بشيء في تاريخه، يستحق أن نعتني به، ونتساءل عن قِيَمِهِ وكيف عمل، وما هي ظاهرة العنف التي نتكلم عنها في بلد كالصين،



حتى يتسع فضاء المعرفة، حتى يحيط بجميع ما نطق به البشر، وما أتى به من منظومات جديدة لما نسميه العلم، لما نسميه الفهم، لما نسميه القيم والأخلاق والأخوة. وهلم جرا. هذا هو العقل الذي يتشبث به محمد أركون، ويعمل بمبادئه واجتهاداته للتنظير.

○ العقل الاستطلاعي المنبعث.. .

□ نعم، وهذا لا يدخل في إطار الثيولوجيا، ولا في إطار العلمانية، ولا في إطار حداثة الأنوار، وعهد الأنوار.

○ الانبعاث العقلي الجديد يعني راهنية العقل، أو مواكبته للمعطيات المتنوعة للمعرفة والعلم، وديناميكيته وفعاليته المرتبطة بالواقع الشديد التحول والبالغ الالتباس.

□ لا، العقل يكبر، يكون شاملا، تتسع آفاقه، عندما يعتني بتاريخ الوضع البشري في جميع الثقافات المعروفة.

○ العقل الشمولي يعني الذي ينظر للأمور نظرة كلية شاملة.

□ أقول الشمولي، لأني ذكرت مانديلا في الجنوب، ويمكن إن أذكر زيمبابوي، يمكن أن أذكر جميع ما نسميه اليوم الأمم أو الشعوب، وداخل المجتمع، كالمجتمع الصيني أو الهندي، كم ذاكرة جماعية كما نسميها، مئات الذاكرات تختلف بعضها عن البعض، يجب عليّ أن أعتني بخطاب كل ذاكرة جماعية.

○ أنت تمارس مهمة فيلسوف، أم انثروبولوجي، أم ألسني، أم سوسيولوجي، أم لاهوتي، يبدو من عملك أنك لاهوتي، تستخدم الأدوات الراهنة في العلوم الإنسانية.

□ نعم، عندما أتكلم عن اللاهوت، أتكلم بوضع علم اللاهوت، كما أضع الفلسفة، كما أضع الايديولوجيا، كما أضع جميع العلوم، موضع البحث في الحفريات.

○ حتى عناوين كتبك: الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا في نقد العقل الديني، نقد العقل الإسلامي.. ..الخ، تدل على أنك لاهوتي مسلم، معني بحفريات الخطاب الإسلامي. هل أنت لاهوتي ومؤرِّخ أديان؟

□ نعم، هذا محمد أركون، المجاهد، والمشتغل من أجل هذا العقل. الآخر دائما يبقى آخر، مادام العقل الوطني القومي مثلا، الذي يعيش على أساس ما نسميه القومية، ويبني على أساسها نظام دولة مبنية على السجن القومي، إنه سجن، لأنه يمنعني من أن



ألقي نظرة على جاري، ومع جاري سأكافح ضده، لأني أريد أن أهيمن عليه، لا أريد أن أتخاطب معه.

○ تفريعا مما تقدم، وفي هذه النقطة بالذات، في إطار مهمتك البحثية، أنت منذ عام 1970، بلورت مصطلح "الإسلاميات التطبيقية"، ودافعت عنه كمنهج علمي في مجال الدراسات المطبقة على الإسلام، ما الذي تقصده بهذا المصطلح أولا؟ وما هي حدود هذا المصطلح، والأطر المنهجية له، والأدوات الإجرائية التي تستخدمها، وما الفرق بين الإسلاميات التطبيقية، وما تعبر عنه بنقد العقل الإسلامي، يعني كأن مشروعك له وجهان، نقد العقل الإسلامي، والإسلاميات التطبيقية؟

□ وجه واحد، لكن كيف أربط بين هذا وذاك، كيف اهتديت إلى الاعتماد واستعمال هذا المفهوم الجديد، لأنه جديد ما استعمله أحد إلى اليوم، ولا نافسني فيه أحد، وأود أن ينافسني ليس واحد بل كثير من الباحثين، حتى نتقدم، وأول مقالة ومحاضرة ألقيتها في باريس، في جامعة السوربون، عبّرت عنها: "من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية".

○ في أية سنة؟

□ سنة 1972 في جامعة السوربون، ولا أزال أجدد النظر، وأثري هذا المفهوم، هو مفهوم في طريق البناء، دائما يتكامل. لكن كيف اهتديت إليه؟ أنا جزائري أكرر هذا، وأذكّر بهذا، والجزائري الذي تربى تربية فكرية علمية يستغل المجتمع الجزائري كمخبر تاريخي وسوسيولوجي، يستخرج منه الباحث نماذج منهاجية تنطبق ليس على المجتمعات الإسلامية والعربية، لأن الجزائر تتكلم العربية، ولكن تنطبق أيضا على جميع المجتمعات. يعني من مثل محدود، الجزائر، تنطلق من ذلك وتبني شيئا فشيئا المفاهيم، حتى تصبح تنطبق على المستوى الانثروبولوجي بشكل عام. هذه النقطة الأولى الأساسية التي تتصف بها الإسلاميات التطبيقية. ماذا شاهدت بالجزائر بعد الاستقلال، الحكومة الجزائرية في عام 1969، أنشأت مشروعاً لاسترداد الشخصية العربية أو الهوية العربية والإسلامية للجزائر بعد الاستعمار، وأنشأت ما سُمّي وعُرِفَ وانتشر في العالم كله "مؤتمر الفكر الإسلامي". كل عام وزير الشؤون الدينية بالجزائر ينظم مؤتمرا عالميا، يدعو إليه علماء من جميع البلدان، من الأرض كلها، من اليابان،



من الهند،، علماء مسلمين، وبعض العلماء من الغرب، حتى يكتمل التبادل. أنا تابعت هذه المؤتمرات، وكنت أحضر كل عام في الجزائر، أحضر باستمرار حتى عام 1988، أكثر من 20 عاما. عشرة أيام ونحن نتجول في الجزائر، وكل عام ننتقل من مدينة إلى أخرى، حتى الشعب الجزائري كله يساهم ويشارك وينظر ويسمع. هذه رؤية سياسية وعمل سياسي كبير، سجلت كافة الخطابات التي تُلقى في هذه الملتقيات. عشرون سنة وأنا أسجّل، وأدركت أن هذا الخطاب الذي جرى في الجزائر كله ميثو تاريخي، وشرحت ذلك، وأرجوك أن تساعدني بقلمك الرائع، وأنت عبد الجبار، نعم ساعدني لأنني كم سنة وأنا أشرح المصطلح بالعربية، وأكتب عنه فصلا كاملا يستحق ذلك. هذه مساهمة أطلبها منك. لماذا محمد أركون يقول الميثوتاريخي، والميثو إيديولوجي، ما معنى هذان المفهومان، وماذا يمكننا أن نستكشف بهذين المفهومين إذا طبقناهما على الخطابات الإسلامية المعاصرة؟ إذن اكتشفت أن هذه الخطابات، كلها بدون استثناء مبنية على المقدمات الخاصة بالإطار المعرفي، الذي يوصف بهذين المفهومين: الخلط والتخليط بدون تمييز، بدون تحليل لما يُسَمّى قصصاً بالمعنى القرآني، ولكن يجب أن نضيف إلى المعنى القرآني المعنى الأنثروبولوجي، القصص من جهة، وما يشبه الكتابة التاريخية والخطاب التاريخي الحديث، وهذان الخطابان القصصي والتاريخي مختلفان: في المناهج، وفي المقاصد، وفي المحتوى، وفي كل شيء، كما في الوظائف التي يقومان بها في المجتمع. الإسلاميات التطبيقية تعتني بتفهيم نتائج هذا الخلط بين النوعين، النوع القصصي، والنوع التاريخي التحقيقي، الذي يعتني بتحقيق الوثائق، بتحليل الوثائق، حتى يخرج العقل الموسوم بالإسلامي. لا أقول إنه ليست له قيمة، لنعيد النظر في ما نسميه الفكر الإسلامي، والى أي مدى يمكننا أن نصفه بالإسلامي، حتى نحقق المحتوى 'الإسلامي في هذا النوع من التفكير، وهذا النوع من الخطاب، وما لا ينتمي إلى الإسلام، بل ينتمي إلى الايديولوجيا السياسية.

هذا هو معنى الإسلاميات التطبيقية، وكل المناهج التي تستعملها الإسلاميات التطبيقية ليست المناهج الموروثة عن علم الأصول، أصول الدين وأصول الفقه، كما لا يزال الكثير من المسلمين يظنون أن الاعتماد على المناهج التي تستبطنها من علم أصول الفقه وعلم أصول الدين تكفينا اليوم، لنكتشف ما هي شطحات الايديولوجيا التي نشاهدها في هذه الخطابات التي نسميها اليوم بالإسلامية.



○ **أود توضيح ما تقصده بالإسلاميات التطبيقية بنحو أجلى؟**

□ الإسلاميات التطبيقية تعني كيف يفهم الإسلام، كيف نجد الإسلام حاضرا في بيئة تاريخية إنسانية ثقافية، تختلف في تاريخها ولغاتها، وهي بعيدة عن ما أسميه الظاهرة الإسلامية، لماذا أقول الظاهرة الإسلامية ولم أقل الإسلام؟ لأنك إذا زرت منطقة الجزائر، ستجد مناطق عديدة، مثلا بني أمزاغ، وهم أمازيغ، وهم من حيث الإسلام على المذهب الأباضي، يعني الإسلام يتكيف بالبيئة التاريخية والعنصرية واللغوية والثقافية والمؤسساتية، وكل شيء متاح في الواقع الحياتي.

○ **هل تعني بذلك أن الدين كائن تاريخي؟**

□ طبعا، تاريخي، من ينكر أنه تاريخي، هذا ما نشاهده، تذهب إلى السنغال، تذهب إلى المجتمعات الأفريقية كلها، تذهب إلى أندونيسيا، صعب عليك أن تكتشف ما يتصف به الإسلام كإسلام.

○ **هل يمكن القول بإسلام متعدد، يتنوع تبعا لتعدد البيئات والثقافات؟**

□ طبعاً. الخطاب الإيديولوجي ينكر هذا، ونوع من الخطاب الإستشراقي الذي يتكلم عن الإسلام مبني على النصوص القديمة، وعلى الإسلام النَّصّي، يتقيد بما يقرأه عن المؤرخين. حتى ابن خلدون الذي عاش في البلد، ويعرف المغرب كما ينبغي وحلّلَه. ابن خلدون يتكلم عن المجتمع وكأن الواقع الأمازيغي غير موجود. طوال حياتي أصحّح وأحقق، وأدعو إلى ضرورة الاعتماد على مناهج مختلفة عن المناهج المدرسية التي يستعملها الاستشراق، مختلفة أيضاً عن الوثائق التي نقرأها كتاريخ للإسلام، وكتاريخ للمجتمعات الموصوفة بالإسلامية.

○ **ماذا تقصد بالوثائق التي نقرأها كتاريخ للمجتمعات الموصوفة بالإسلامية؟**

□ هي كتب الفقه، كتب التاريخ، وغيرها. ابن خلدون مثلا اكتشف ما كان يمكنه، هو ينظر في المجتمع الذي يعيش فيه، أن ينكر الظاهرة الأمازيغية، وما كان يسميها أمازيغية، بل كان يستخدم اللفظ الذي أطلق على السكان "البربر". الرومان هم الذين أطلقوا هذه التسمية. البربر هم الناس الذين يبربرون باللغة أي "يرطنون".

○ **ما الذي يحيل إليه مفهوم التطبيقية في "الإسلاميات التطبيقية"؟**



□ التطبيقية جاءت من الأنثروبولوجيين، ماذا يقصد الانثروبولوجي بالانثروبولوجيا التطبيقية؟ الانثربولوجيون يذهبون إلى قرية من قرى السنغال، أو نيجيريا، ويدرسون هذه القرية ويطبّقون عليها مناهجهم وأدواتهم، ويكتشفون أن السكان لديهم ثقافتهم، تقاليدهم، أخلاقهم، وقِيَمهم، التي يعيشون بها، ويكتفون بذلك.

○ يعني دراسة ظواهر حياتية وأنماط سلوك وثقافات دراسة ميدانية.

□ نعم، فهل سنحترم معطيات ونتائج هذه الدراسات، ونتعامل مع هؤلاء البشر الذين يعيشون في هذه القرى، باعتبارهم أناساً كسائر البشر، لم تسنح لهم الفرص التاريخية ليتعلموا كثيرا. ماذا نعمل بهذه القرية عندما تبتلعها أمة ذات سيادة سياسية، وذات دولة مُنَظَّمة؟ ماذا نعمل بهؤلاء؟ هل نمحوهم من الخارطة؟ هل نقول لهم ليس لكم وجود، ولا بد أن تنتقلوا الآن إلى المدنيّة والحضارة الحقيقية؟، أو نحترمهم ونفتح لهم مدارس ومنتديات ثقافية خاصة بهم بكل احترام، في إطار ما كسبوه لهويتهم كجماعة من الناس عاشوا هكذا مدة قرون، ماذا نعمل لهم؟ الانثروبولوجي يثير هذا التساؤل، وهو سؤال أنسني. أحترم هؤلاء الناس، ولعلي أجد في طرقهم الأخلاقية التي اختاروها لأنفسهم ما سيفيدني على مستوى الدولة، المجتمع القومي، هذا هو المعنى، يعني تتعلم روح الثقافة الديمقراطية التي هي احترام الإنسان.

○ ألا يحيل مصطلح التطبيقية إلى العلوم الطبيعية لأن العلوم الطبيعية تطبيقية، عملية، ميدانية؟

□ لا، العلم دائما يطبّق، لماذا نتعجَّب، ليكُن تطبيقنا للعلم تطبيقاً محترماً للبشر.

○ إذن أنت تفترض أن في الإسلاميات التطبيقية حقلا إجرائيا، عمليا، تجريبياً؟

□ طبعا، عندما تدرس مجتمعك، يجب أن تنطلق من الخريطة اللسانية لبلدك، هذا المعطى الأول. أنت تعيش في العراق، عندك حكومة ينبغي أن تحترم المواطن مهما كانت ديانته، ما هو منطقك كمتحكم في البلد؟ هل هو منطق فلسفي، أم فلسفي أنسني، وليس نظريا فقط، أي هل هو مجرد عن الواقع؟ إن هذا الموقف يغير كل شيء، هذا الموقف يغير مفهوم الديمقراطية، ويفرض عليك أن تتقيد بالمبدأ الأساسي الذي هو الإنسان، كل إنسان يطالبك باحترامه.



○ **لماذا تعبير الإسلاميات بالجمع، وليس الإسلام التطبيقي بالمفرد؟**

□ لا يوجد إسلام واحد، اللاهوتيون والفقهاء هم الذين ابتدعوه على الورق.

○ **ما الفرق بين الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي؟**

□ نقد العقل الإسلامي هو التعمق في نقد مفهوم الحقيقة، ما تسميه الثقافة البشرية، الحقيقة، لأن البحث عن الحقيقة أساسي في الثقافات الشفاهية وفي الثقافات المكتوبة، أساسي لبناء الوضع البشري، ولنقد طرق البناء للوضع البشري، ولنقد جميع الطرق التي يأخذها البشر، ويدفعوها، ويفرضوها على البشر، حتى ينتهي إلى ما سيسميه ويطلق عليه بلغته مفهوم الحقيقة، ونقد العقل الإسلامي هو البحث عن هذا كله، يعني هذا يشمل قريتي كما وصفتها، قريتي لا يمكنها أن تبقى على حالها، هذا أساسي وتأسيسي.

○ **مشروع نقد العقل الإسلامي ومشروع الإسلاميات التطبيقية أين يلتقيان وأين يفترقان؟**

□ يمشيان معا، هما مرتبطان ببعضهما ارتباطاً عضوياً.

○ **هل يمكن القول إن نقد العقل الإسلامي يعني الخلفية النظرية للإسلاميات التطبيقية؟**

□ لا يمكنني أن أقوم بعمل نقد العقل الإسلامي إلاّ إذا درست دراسات وافية مستفيضة جميع ما ترسّخ في ما نسميه الإسلام الشامل المثالي المكتوب على الورق. ينبغي أن أحيط بهذه العلوم، حتى لا يكون النقد معلقاً في السماء.

○ **هل تعني أن الإسلاميات التطبيقية تمثل العمل المختبري، عمل الورشة في الميدان الاجتماعي؟**

□ نعم هو العمل العلمي، وليس الفلسفي.

○ **ونقد العقل الإسلامي هل هو العمل الفلسفي؟**

□ نعم. دراسة كل شيء، لأن الحقيقة كانت تُعَلَّم في قرية صغيرة، أو في جبل، أو صحراء بدوية.. أيضا عندهم حقيقتهم التي يؤمنون بها، ويسيّرون بها مجتمعهم الصغير، عشيرتهم، أو قبيلتهم، أو عائلتهم البطريركية، لإنجاز وجوه ما نسمّيه الحقيقة،



ونتهي بنتيجة أن ما نسميه الحقيقة، كما أن ما نسمّيه الثقافة المسيحية، أو ثقافة الإسلام، أو غير ذلك، هي صناعة بشرية، ولذلك يقول السوسيولوجيون: إن ما نسميه الواقع إنما هو من إنتاج المجتمع الذي أعيش فيه، قد يكون قريتي الصغيرة؛ هذه حقيقة، إذا أردنا أن نقارب الحقيقة مقاربة علمية نقدية. ومعنى نقد العقل الإسلامي هو التوسع في اكتشافه، والأخذ بعين الاعتبار الواقع الذي يمارسه ويعيش فيه الإنسان، حتى ينتج ما يسميه ذاك الإنسان ديني، قيمي، حقيقتي، شريعتي، حكومتي، كل شيء. هذا هو السبيل الوحيد الذي يمكّننا من الخروج من المعرفة المخيالية، كلنا بدون استثناء، كلنا نعيش على ثقافات مخيالية، وتثقيف مخيالي، وخطاب مخيالي، وخاصة الخطاب السياسي، مثلما يفعل بوش، وشيراك، وتوني بلير.

○ **هل نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية تؤسس منطقا جديدا لفهم الدين الإسلامي؟**

□ فهم جديد، وليس منطقاً.

○ **الفهم يحتاج إلى أدوات.**

□ الأدوات هي التي شرحتها الآن.

○ **يعني هي معطيات العلوم الإنسانية الحديثة والمعاصرة ومناهجها؟**

□ نعم، ليس المعطيات فقط، المناهج، والإطار الابستمولوجي الديناميكي، وأعني بالديناميكي المتغير كل يوم، كل يوم يجب أن أعيد النظر في هذا الإطار الابستمولوجي، وهو الذي يتساءل إلى ماذا ينتمي هذا الخطاب الذي تنطق به أنت عندما تلقي محاضرة، أو تكتب كتابا، وهذا ينطبق على ما أكتبه أنا، إذ عندما أكتب أفرض على نفسي هذه المراقبة المستمرة، لكل كلمة أستعملها، في كل جملة من الجمل التي أكتبها أو أنطق بها. حتى الآن في هذا الحوار، وأنا أرتجل، لا أسمح لنفسي أبدا أن أستعمل كلمة من دون أن تبقى في مستوى ذاك الفضاء المفتوح لجميع الاعتراضات، التي يمكن أن تأتي من كل باحث يعمل ويفكر في نفس الاتجاه الذي أتّجهه، أعني بذلك. إنه إذا ردّ عليّ لاهوتي، يقول لي: هذه كلها شطحات غربية، تقدم نفسها بلباس علم، وكذا وكذا، لا يعنيني هذا، انتهى الأمر.



○ هذا الفهم البديل الذي تعمل عليه في الإسلاميات التطبيقية هل يفضي في نهاية المطاف إلى تكوين منظومة معارف دينية جديدة، أو معارف إسلامية بديلة مختلفة، يعني ننتقل مثلا من أصول الفقه إلى علم آخر، ومن علم الكلام إلى علم آخر، ومن كل المعارف الموروثة الى معارف بديلة اخرى، الى أين ستصل الإسلاميات التطبيقية؟

□ الاسلاميات التطبيقية لا تستهدف أن تأتي وتقدم للناس اليوم منظومة معرفية جديدة، أو تنظيرا جديدا للأديان، ليس هذا هو المستهدف الأساسي للاسلاميات التطبيقية، بل الهدف الأسمى لهذا الاجتهاد الفكري والعلمي هو فتح فضاءات لم تفتح بعد للبحوث العلمية والتفكير الاستكشافي، بمعنى الاستكشاف للآثار القديمة. الإسلاميات التطبيقية تستهدف قبل كل شيء فتح فضاءات تاريخية وثقافية وفكرية، قد وجدت في التاريخ وورثناها عن الماضي، ولكن إلى اليوم لم نفسرها، ولم نعتن باستكشاف جميع المقدمات التي تنبني عليها المنظومات الفكرية الموروثة، كالمنظومة الدينية للمعرفة، والمنظومة الدينية تشتمل بنفسها على منظومات أخرى، المنظومة اللاهوتية، المنظومة الفقهية، المنظومة التفسيرية، منظومة كتابة التاريخ، منظومة تصور العالم، والتعرف على العالم كله، ليس فقط الأرض التي نعيش فيها. إذن الإسلاميات التطبيقية تريد أن تفتح جميع ما يتعلق بالعالم الواقعي، الواقع الذي تعيشه المجتمعات، لأن المجتمعات تعيش على تصورات للواقع، لا تعيش بالتعرف التحليلي والتحقيقي لما نسميه الواقع الاجتماعي، على مخيال.

○ تقصد المخيال الاجتماعي، أو ما يعبَّر عنه بالمرويات والسرديات الكبرى في حياة المجتمعات؟

□ المخيال الاجتماعي طغى على الفهم والتفهيم، لما يخفى عن إدراكنا للواقع، لأن هناك دائما في الكتابات والخطابات عملية ما أسماه ابن الجوزي "تلبيس إبليس"، فكرة "تلبيس إبليس" هذه جميلة جدا، لأنها استعارة لما يجري في جميع الخطابات اليومية، لكل بشر ينطق بأية لغة من اللغات، هناك إبليس يلبس الواقع، ويظهره لنا ولجميع الناس في صورة الإله، صورة الخير، صورة كرامة البشر، صورة حقوق الإنسان، صورة كذا وكذا. الإسلاميات التطبيقية تعتني بإبليس، لإخراج إبليس من رؤوسنا، من عقولنا، من مخيالنا، حين ننطق بلغتنا، ونخاطب الناس بلغة تلبس أكثر



مما لُبِّسَت الأمور في القرون الماضية، ولذلك ألحّ على الموروث، كيف يجب علينا أن نتعامل مع الموروث، الموروث في تفسير القرآن مثلا، يجب أن نضعه موضع البحث، نعم، لنعرّي ما لبس بلباس يجعلنا لا ندرك ما يقوله الخطاب القرآني حقيقة.

○ أنا أفهم من كلامك أن مهمة الإسلاميات التطبيقية مهمة تفكيكية، تقويضية، حفرية، نقدية، تحليلية، تفسيرية، يعني نرى الواقع والموروث برؤية أكثر حيادية وموضوعية، ولا أفهم أن مهمة الاسلاميات التطبيقية مهمة تركيبية بنائية.

□ التفكيك خطأ كبير أن يفهم منه أنه تقويض، بمعنى شيء كان له وظائف ومبنى ومفهوم وكذا، يُفتت ويصبح لا ينفع. التفكيك هو عملية تفكيك وبناء في نفس الوقت، لأنه دائما عندما تفكّك تظهر أشياء تدفعنا إلى الأمام لتقديم بديل، وطرق أخرى لمواجهة الحقائق التاريخية والاجتماعية، وجميع ما يعني الإنسان في إنتاج تاريخه بوعي، واستشعار القيم التي تصاحب جميع ما يقوم به الإنسان في حياته في المجتمع.

○ اتجاه من التفكيك أوصل إلى ما بعد الحداثة، بمعنى أن جماعة من أتباع التفكيك، الذين تأثروا بـ"دريدا" ذهبوا بالمدرسة الأمريكية لماركوس وفيشر إلى إنهاء العلوم الاجتماعية، أنهوا المعرفة المتراكمة، أنهوا الميدان البحثي، بالأخير قالوا: حتى هذه المعارف والعلوم كلها نصوص نسبية، وليست هناك علوم. وجماعة من الباحثين في العالم العربي والإسلامي استبشروا بذلك، فقالوا: انتم رأيتم الغرب غربا والشرق شرقا ولا يمكن التواصل، هذه مشكلة.

□ المشكلة، أنا أحلّها، لأن مفهومي للتفكيك، وممارستي لعملية التفكيك، أفهمها وأمارسها كبناء. بقدر ما أتقدم في التفكيك، فإنني في الوقت نفسه أفتح فضاءات وآفاقاً للأمل لجميع البشر. البناء يصاحب التفكيك، ويواكبه، تفكيك القِيَم التي تحطّ من كرامة الإنسان، وترتقي بالبشر وترفعه دائما للوصول إلى تأهيل العقل البشري حتى يقوم بهذا البناء، للخروج من المآزق التاريخية والفكرية والدينية. نحن في مآزق على جميع المستويات، هذا مهم جدا، لأن الناس يفهمون ما ذكرت.

إن ما يغذّي فكري وينفعه للقيام بهذه الكتابات والمحاضرات والتحليلات التي أقوم بها هو البناء، ليصبح العقل قادرا على إبداع أشياء يقولها بثقة ووضوح، لأن الناس يستقبلونها ويعملون بها، ويجعلون الآخرين قادرين على أن يساهموا في نفس العملية.



لا أكتب لنفسي، لا أكتب لأشاطر زميلاً، أو تمني كذا وكذا، أبدا لا يعنيني هذا، أنا بعيد عن ذلك كل البعد. أنا جزائري، تألّمت كجزائري آلاما فكرية، ولا أزال أتألم آلاما متنوعة، وهذه الآلام التي يتألمها محمد أركون، يتألمها جميع البشر على سطح الأرض، حتى الأوربيون والغربيون، لأني لا أرضى بما وصلت إليه تلك الممارسة للعلوم الإنسانية، وما أفضت إليه إذ أضافت عراقيل أخرى، وهي تنتقل من عرقلة إلى أخرى، أنا أبداً ما استعملت ما بعد الحداثة، لن تجده في ما كتبت، وفي ما أقول، إلاّ لنقده ورفضه، بعض الناس يقوّلني ما لا أقوله ولا أنتمي له.

○ هذا مهم للقارئ العربي، لأن مقولات ما بعد الحداثة أثر اختلافها وبريقها أوجدت لها حيزا في الفضاء الفكري العربي، في بعض الأحيان ينزلق بعض الدارسين بسهولة مع الموضة الفكرية، ما تتفضل به هام.

□ أرجو أن توسِّع في هذا، لأني أتكلم بسرعة، خذ فكرة ووسّعها، اكتبها، إذا ما فعلت هذا ستزيدني سرورا.

○ لقد تسللت مفاهيم مناهضة العقل الحديث بهذا الشكل بين بعض الدارسين في بلادنا، بنحو يحاولون أن يستغلوها لتقوية المفهوم المناهض للعقل، والرافض للعلوم الاجتماعية، وتفشّي ما يسمى النسبية المطلقة في البحث العلمي، وعدم اعتبار تراكمات المعرفة. وكأنما يعزلوننا عن العالم. الدكتور أركون يقول: أنا جزائري ولكن آلامي هي آلام البشر كافة، بمعنى هناك شيء في الواقع الذي نعيشه، يعيشه كل الناس. إذن هناك أساليب لمعرفة آلامه وآلام الآخرين، علوم ما بعد الحداثة تلغي كل ذلك. أخذوا مقولات من دريدا، وغيره، وأخذوا أخرى من ادوارد سعيد، وأقاموا عليها تركيباً ملتبساً مشوشاً.

□ أنا لا أستمد من أي مفكر، إنهم يتكلمون كثيرا، ربما أعلم ماذا يقول الصينيون، وماذا يقول الهنود، أو غيرهم، لكن لا أتقيّد بمباحثاتهم ونقاشاتهم. طبعا أستمع إليها، ولكن لا تعنيني، ما يعنيني هو تغيير الوضع التاريخي للمجتمعات، التي أقاسمها المآسي التي فرضها علينا التاريخ. عندما أقول التاريخ أقصد جميع أصحاب القرار من السياسيين والعلماء، لأنهم هم الذين سيّروا التاريخ، على الطريق الذي أخذناه، خاصة بعد ظهور ما أسميه الدولة القومية بعد الاستقلال. هناك تاريخ يجب أن يُكتب،



ولم نشرع بعد في كتابته، ماذا حدث منذ سنة 1945، هذا التاريخ مهم جدا ويجب الانطلاق منه، فلننطلق من ذلك، لاستكشاف المآسي التي نتجت من الاختيارات الايديولوجية، والتبريرات الايديولوجية والمخيالية، التي تبنتها جميع الدول التي ظهرت بعد الاستقلال كلها بدون استثناء. يجب أن نحلل، لنفهم من منظور آخر المآسي البشرية المبرمجة برمجة سياسية وآيديولوجية، ونضيف إليها البرمجة الدينية، يعني الخطاب الديني الذي انتهكته البرمجة السياسية. هنا البحث يجب أن يقوم به العلماء والمؤرخون والأنثروبولوجيون في كل بلد من البلدان الإسلامية، والبلدان الأخرى. ينبغي أن نعتني هنا بمرضنا، هذا مهم في التخطيط، وعدم الفهم ينشأ من أن كل واحد يأتي بخيالاته، ما دمنا في هذا الوضع سنستمر في رفض العلوم التي تساعدنا على فهم ما جرى، ونستمر أيضا في تلبيسات إبليس، يعني أن الخطابات التي نستمع إليها في جميع مجتمعاتنا كلها بدون استثناء من تلبيس إبليس، طبعا لا أقصد إبليس القديم، هذه استعارة وكناية للدلالة على ضرورة التفكيك، وليس كمرجعية.

○ ما العلاقة بين الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي الذي كتبت فيه كتابا معروفا، وتلحّ عليه كثيرا في كتاباتك؟

□ نقد العقل الإسلامي، هو البرنامج من الأعمال والبحوث التي شرحتها تحت عنوان الإسلاميات التطبيقية. فنقد العقل الإسلامي، إنما هو قسم مهم تتقيد به الأقسام الأخرى في البرنامج الواسع الشامل الذي تعتني به الإسلاميات التطبيقية، لأن هناك عقولاً مختلفة، العقل الأرسطوطاليسي يختلف عن العقل الأفلاطوني مثلا، لكن لفظ عقل، بالمعنى الذي أقصده لا نجده في الخطاب القرآني.

○ يعقلون، يتفكرون، يتدبرون، وغيرها، مما يشي بالعقل والتفكير تكررت في الخطاب القرآني.

□ هذا مضارع، ليس اسم، العقل كأسم لم يوجد، يوجد مضارع وليس ماض، والعقل في اللغة العربية ما يربط به الجمل لكي لا يضل في الصحراء، يعني تربط بين شيئين أو أشياء متعددة، تربط بينها لتستخرج، لتستنبط من هذا اللفظ معنى، أفلا تعقلون، معناه أفلا تربطون بين جميع الآيات التي أقدمها لكم، والآيات هنا بمعنى الأعلام السيميائية (علم السيمياء).



○ **تقصد السيمينتيقا، العلامات، الدلالة؟**

□ السيمينتيقا، لا توجد ترجمة، نشير إلى الوشم الذي يحيل إلى معنى. أفلا تعقلون، مثلا عندما تَرِدُ في القرآن في حديثه عن النمل أو النحل، هي إشارة إلى شيء يسترعي اهتمامنا، يسترعي التأمل لفهم هذه المخلوقة الصغيرة، لها معنى ونربطها بالخالق. هذا هو المعنى، المعنى أن نرى جميع ما يحيط بنا من الآيات، آية بالعربية، أفضلها للدلالة على ما يسمى السيمياء، العلامة هذه تختلف، لأنها تحيل إلى التأمل، إلى التدبر، إلى الانتباه، أفلا تعقلون، ولكن في العقل الأرسطوطاليسي، ليس تأملا، ليس إعجابا، بالإعجاب يدخل في قلبي الله، إن الله موجود، هذه عملية وجدانية، عملية جمالية، طبعا تؤدي إلى نوع من المعرفة ولكنها مرتبطة بالجمال، بالانطباع بالجمال، التأثر بالجمال. أما العقل الارسطوطاليسي فهو شيء آخر، عمل آخر. والعقل الجدلي الذي أتى به ماركس مختلف عن العقل الأرسطوطاليسي. والعقل التحليلي في تحليل النفس، يختلف عن العقول الأخرى. هذا هو معنى نقد العقل الإسلامي، لأن هذه العقول أو أنواعا من العقول تمكننا من تحليل الواقع المختلف، الواقع النفساني، واقع النفوس، الواقع السياسي، الواقع الأدبي، الواقع الجمالي.. .وهلمّ جرا. هذه الأنواع للعقل تؤدي إلى عقلنا، الشيء الذي ما كان يمكن أن أشرحه، أن أفهمه، أو أقدّمه للناس خطابا، يمكن تبليغه وتفهيمه للناس عن طريق اللغة. هذه هي عملية العقلنة، وأيضا عقلانيات «الأسيورانتيه» المفاهيم المرتبطة بالعقل. هذا كله لا يزال يخفى في الخطاب العربي عن الناس، عندما تقول باللغة العربية العقلانية، عقلانية التاريخ وعقلنة التاريخ، عقلانية الدين وعقلنة الأديان، ماذا تعني بهذا كله. هذا هو برنامج نقد العقل الإسلامي، وهذه المهمة، وهذا العمل يجب أن نبدأ ونتطلق منهما، لنؤدي جميع المهمات الأخرى التي تفرضها الإسلاميات التطبيقية.

○ **بمعنى إن العدة المنهاجية لنقد العقل الإسلامي نجدها في الإسلاميات التطبيقية.**

□ نعم نجدها، لأن المقدمة للإسلاميات التطبيقية هي نقد العقل الإسلامي، لأنه عن طريق نقد العقل الإسلامي سننتهي إلى نقد العقل الحداثي، إلى نقد عقل الأنوار، إلى نقد عقل ما سُمّي ما بعد الحداثة. ومعنى هذا أن العقل ليس شيئا ساكنا ثابتا لا يتغير، ويتمتع به كل إنسان في جميع الثقافات، مثل هذا العقل المطلق غير موجود.



ولذلك الخطاب القرآني نستنبط منه عندما نقرأ، ونحلله بهذه الطرق التي وصفتها، أن العقلنة التي يستخدمها الخطاب القرآني تختلف عن العقلنة التي يستخدمها الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وفخر الدين الرازي، وابن تيمية، ومحمد بن عبد الوهاب، و...هلم جرا. يجب أن نفهم الاختلاف بين هذه الاستعمالات، لأن لها تاريخا، لها سوسيولوجيا، لها ظروفا خاصة، لها لغة خاصة ضيقة أم واسعة عن المعجم الواسع والمعجم الضيق، هذا كله داخل في باب نقد العقل عامة.

○ أنت تميز بين نمطين من الإسلام، إسلام عصر الانحطاط، وإسلام المرحلة الكلاسيكية الذي تعبر عنه أحيانا بإسلام العصر الذهبي، وتعتبر المنحى العقلي في فكر المعتزلة نموذجا باهرا لإسلام العصر الذهبي، ولذلك تكرر الدعوة في كتاباتك لاستئناف هذا المنحى، وتلحّ على ضرورة استعادة وإيقاظ إسلام العصر الذهبي. هل تهمل هذه الدعوة حركة التاريخ، والتي لا عودة فيها ولا تراجع، لأن حركة التاريخ هي حركة إلى الأمام، حركة تقدمية، لا سيما وأن عقلانية المعتزلة في ضوء ما تفضلت به قبل قليل مشتقة من الفضاء الابستمولوجي الخاص في ذلك العصر، وهي لا تتطابق مع عقلانية عصر الأنوار، أو عصر النهضة، أو عصر الحداثة، وهل العقلانية بالمعنى الذي تدعو له أنت اليوم هي من المفكّر فيه في عصر المعتزلة، أو من اللامفكّر فيه بحسب تعبيراتك؟

□ نعم، هذا سؤال يشمل عدة مشاكل وعدة التباسات في الخطاب العربي المعاصر. لا أدعو أبدا إلى إحياء مذهب من المذاهب أو فرقة من الفرق، التي ظهرت في ما يسميه المؤرخون، وليس أنا، العصر الذهبي للفكر الإسلامي، لأن المذاهب متقيدة بمفهوم للعقل كما ذكرت، مفهوم يختص بالمنظومة المعرفية الموصوفة بالمنظومة الخاصة بالقرون الوسطى، بالفضاء الذهني الخاص بالقرون الوسطى، القرون الوسطى فترة من الزمان، أو فترة من ممارسة العقل للعقل وبالعقل، كما يقول عبد القادر الجيلاني، له جملة جميلة جدا: نازعت الحق بالحق للحق، هذا تعريف وتعرّف بمفهوم العقل، بما يقوم به، وبحدود، كأن كل شيء يدور حول العقل، والعقل هو الذي ينتج أشياء في هذه الدائرة. نازعت العقل بالعقل للعقل، يمكننا أن نقول هذا، وهذا ما أقوله أنا،



ابتسمولوجياً، محمد أركون هو هذه، وأهرب مما يقوله عبد القادر الجيلاني كشيء، كطريقة، لأن المنازعة الداخلة في الباطن للتجربة الصوفية هي في منتهاها وفي حقيقتها الأخيـرة أو العليا هي العقل. العقل هو الذي يقوم بهذه العملية حول مايسمى "الحق". نفس الممارسة نازَعَت العقل بالعقل للعقل، هذا أيضا تعريف للإسلاميات التطبيقية، لأنها مبنية على هذا، وكما قلت عملية التفكيك هي هذه بالضبط. أنا أدعو إلى هذا، لا أدعو إلى المرجعية المذهبية، ولا أدعو إلى مرجعية ابن رشد، لأنها تنتمي إلى فترة زمنية كان للعقل فيها حدود، اخترقناها اليوم بعد الحداثة. كل هذا أصبح تاريخا في باب التاريخ، لا يمكنني أن أفكّر وأجدِّد، أو أفهم، أو أبني أي شيء، بالآلات الفكرية التي استخدمها ابن رشد، أو أي فيلسوف مسلم أو أي متكلِّم معتزلي، ولكن هناك شيئا ظهر في زمن النقاش اللاهوتي حول اللاهوت نفسه، حول الإله كمفهوم. والقضية المهمة، لأنها لا تزال مطروحة لدينا، لأن المسلمين تركوها وأهملوها، بل منعوا التفكير فيها، وهي: لو واصلنا التفكير فيها، في قضية خلق القرآن، لو نواصل النقاش في هذا الأمر، لو استمرّ في الفكر الإسلامي إلى يومنا هذا، لما كان العقل الإسلامي يتخبط في المآزق التي وضع نفسه فيها، برفضه لهذا النقاش الذي فتحه بعض المعتزلة. هذا هو موقفي الحقيقي مع المعتزلة، في هذه القضية بدأت، وجميع القضايا الأخرى داخلة في التاريخ، وهي لا تُحرجني كما يحرجني اليوم، وأنا في القرن الواحد والعشرين، أنا أعيش النقاش في القضايا التي نوقشت في بيئات إسلامية لمدة قرنين على الأقل، وهم يناقشون أشياء يستعيدونها من التاريخ، وهذه القضية لها صلة بوضع العقل الإسلامي، كما يمارَس اليوم في جميع العالم الإسلامي.

هذا ما يقوله محمد أركون، بكل وضوح، يجب أن نفتح الفضاء الجديد للنقاش، هذه هي الإسلاميات التطبيقية، وهذا مثل من الأمثلة للإسلاميات التطبيقية. الإسلاميات التطبيقية تفتح الملفات التي أغلقت بأمر من السياسة، كما اليوم الدول والرأي العام في نفس الوقت يغلقون الملفات، ويمنع فتح أي ملف يَمُسّ المقدسات، ويقولون عندما يسمعون مثل هذا الكلام: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

هذا هو محمد أركون، وهذا موقفه.

○ تعجز الأنظمة اللاهوتية التقليدية المنبثقة عن الأديان الإبراهيمية عن تحقيق



احترام الآخرين من غير أتباع هذه الأديان، وتمارس تركيب أنظمة خيالية للاستبعاد المتبادل، مثلما كان يفعل لاهوتيو القرون الوسطى، الذين كرّسوا عقائد من نوع شعب الله المختار، أو لا نجاة خارج الكنيسة، أو مفهوم الفرقة الناجية، ما الذي تسعى إليه الإسلاميات التطبيقية من أجل ترسيخ التسامح الحقيقي بين الأديان؟

❏ الإسلاميات التطبيقية تستهدف الخروج النهائي من هذه السياجات الدوغماتية، مثلا مفهوم الفرقة الناجية يعود للتاريخ. كيف يمكننا اليوم أن نكرر نصوصا، تكرِّس قضية العبيد كأصل يعتمد عليه العقل الإسلامي لاستنباط الأحكام الشرعية، ولاستنباط المقدِّمات العقائدية اللاهوتية التي يُبْنى عليها ما يسمّى الإيمان؛ هذا كله خطاب ومعجم ومفاهيم قضى عليها الزمان، الزمان الفكري الذي بنته وأبدعته أجيال من البشر، كأن يكون هؤلاء البشر عاشوا في أوربا أو أمريكا أو أفريقيا أو أي قطر من أقطار الأرض، لا يعنيني ذلك. ما يعنيني هو كرامة الإنسان، لأني إذا أكرمت الإنسان كإنسان أرجو أن يكرمني كذلك، ويحترم حياتي كذلك، هذا هو الأساس. لا يمكن أن نفكِّر البتة في إطار مفهوم الفرقة الناجية، إلاّ إذا اخترنا أن نعيش على أساس العنف والقوة. عندما نكرر هذا الحديث، واليهود يسمعوننا، يكررون حديثهم أيضا. الإسلاميات التطبيقية تعتني بالظاهرة الدينية، حتى نكتشف في كل دين من الأديان السياجات الدوغماتية، ونخرج من الجدل العقيم، والعيش في هذه الظلمات. أين هو نور الإسلام ونور القرآن؟ في التاريخ نخلق ظلمات ونفرضها على عقول الناس، ونعيش عليها وبها، وننتج تاريخنا على أساسها. هذا الحديث يؤدي إلى العنف، كما تؤدي بعض النصوص إلى العنف، وتعلن العنف بلغة ظاهرة، ليس فقط الرمز والباطن كما يسمى. هذا مَثَل من الأمثال العديدة.

❍ **تشترك الأديان في جوهر مرجعياتها الروحية والرمزية واللغوية والثقافية، ومع ذلك لا يوجد تعليم نقدي مقارن للأديان، يكشف عن روح الأديان ومشتركاتها، ما مدى إسهام التعليم النقدي المقارن للأديان في إشاعة روح التسامح الحقيقي بين أتباع الأديان، وما السبيل إلى استيعاب ذلك في المقررات الدراسية؟ أولا: ما مدى أهمية التعليم النقدي المقارن للأديان في اكتشاف جوهر الأديان ومشتركاتها؟ ثانيا: ما الذي تقترحه في هذا المجال؟**



❑ يجب أن نفرض في برامج التعليم الثانوي، تعليم أبنائنا كل ما يتعلق مثلا بهذه المفاهيم، التي لم نزل نذكرها في حديثنا، ونشير إليها، ولكن لم نمعن النظر في التعرف اليها، مثلا: الاستعارة، نقول الاستعارة هكذا ونمضي، هناك آلاف من الكتب أُلِّفَت عن مفهوم الاستعارة. وكذلك عندما نقول: رمز، بيان الوظيفة الرمزية في المجتمعات البشرية، ماذا يعني الرمز، وما هي وظائف الرمز في الحياة البشرية وفي تاريخ البشر؟ وكذلك عندما نتكلم عن التمثيل والأمثال، هذه أمثال تضرب للناس، هذه المفاهيم حاملة لقواعد علمية لممارسة اللغات البشرية. إذن العلم الأول الذي يجب أن نعلمه بكل دقة هو علم اللسانيات، لأنها هي التي تمكننا من إدراك دور الاستعارة في الخطاب القرآني، دور الاستعارة في الخطاب الإنجيلي، في الخطاب الديني المؤسس للأديان، هذا لم نعتنِ به. في الفكر الإسلامي هناك مذهب ينفي، يُبْطِلُ إبطالا كاملا ونهائيا الإشارة إلى الاستعارة في الخطاب القرآني، تصوّر هذا ونعيش على هذا إلى يومنا هذا. بينما ما أشار إليه الجرجاني، الذي هو أبرز علماء البلاغة طبعا، شيء مختلف، على الأقل هو أدرك أن هناك شيئا مهما جدا في اللغة، واستشعر بأهمية الموضوع، وحاول أن يدرس، يقدِّم بعض الشيء. ولكن اليوم اللسانيون المتخصصون في علم اللسانيات يكتبون أشياء جديدة، وبعيدة عن ما كتبه الجرجاني. غير أن مَنْ جاءوا بعد الجرجاني ليس فيهم أحد يواصل اجتهاده في تحليل الاستعارة ودورها في تركيب أي خطاب ينطق به الإنسان. وكذلك الرموز، الوظيفة الرمزية لها وظائف انثروبولوجية، وهي لا تخصّ لغة من اللغات، بل تعم الخطاب البشري، إلا أننا لا ندرس هذا الجانب من اللغات، وإذا ذكرنا الاستعارة نكتفي بإشارة إلى أن الاستعارة تقدِّم لنا تصويرا جميلا، مثلا ما ورد في سورة النور35 "نور على نور"، والاستعارة المتكاملة التي تستعمل في الآيات التي يقدمها القرآن، كما في سورة النور. هناك صوفيون كتبوا أشياء كثيرة عن سورة النور، والاستعارات في سورة النور، ولكن الاستعارة غير موجودة فقط للجمال، ليست فقط للكتابة الأدبية الجميلة التي تبعث الطرب.

❍ بمعنى أن لها وظيفة دلالية إضافية؟

❑ لها وظيفة تركيبية للمعنى، وليس دلالية فقط، هي التي تركِّب الخطاب، ولا يمكنني أن أدخل في معنى الخطاب، أي خطاب، إذا لم أنتبه إلى أن هناك تركيبا



استعاريا، والاستعارة هي نوع من تلبيس الواقع، خاصيّة الجمال، لأن الجمال يفصلني عن الواقع، أعتني بلذة الجمال، وحين أتلذّذ، الواقع يبتعد عني. إن نقد العقل هو الفصل الأول لممارسة جميع القضايا التي نطرحها، وهذا أيضا من المهمات التي تلح عليها الإسلاميات التطبيقية، لأنها تعتني بجميع ما يتعلق بوظائف الدين في المجتمعات.

○ تشدد على أن التعليم النقدي المقارن للأديان واحدة من مهام الإسلاميات التطبيقية.

□ مع الأسف، لم يدخل عندنا هذا العلم، ويمنع الاعتناء به، لأن السياج الدوغماتي يقول لمن هم داخل السياج: لا يعنيني أنا التعرف على الأديان الأخرى، عندي دين الحق والأديان الأخرى خاطئة مضلّة، لماذا أعتني بالضلال؟ وماذا أستفيد منه. هذا هو المنطق لمن هو داخل السياج الدوغماتي، بينما نحن الآن نتساكن ونتعاشر في دار ضيقة جدا، وليس هناك مَفَرّ، نتعامل في التجارة مع الآخرين، وهؤلاء الآخرين نتعاون ونتفاوض معهم، ونجهل كل شيء عنهم، لا نعرف القيم والمرجعية الخاصة بهم. إذن هذا يدل على تأخّر العقل، وتأخّر المعرفة، وتخلّف السياسة، التي تفرض الجهل على المجتمع، والتي تفرض برامج تبليغ الجهل، وفرضه على عقول الناشئة. إن الطرق المعتمدة لتدريس الإسلام في المدارس الثانوية أصفها بطرق جريمة، نرتكب جريمة عندما نُفْسِد عقول الأبناء الناشئين، والذين يعلّمون الأجيال لا يدركون، لا يستشعرون أنهم يقومون بهذه الجريمة. نسميها جريمة عندما نكتشف الضرر الذي يستتبعه هذا النوع من التعليم، لا أقصد الدين هنا، أقصد الممارسين لبرامج التعليم، ولم يتهيئوا، ولم يكتسبوا الأدوات التي تمكّنهم من الخروج من هذه المعاملات الاجرامية.

○ منذ جمال الدين الأفغاني تشدد جماعات الإسلام السياسي على تديين الدنيوي، وتقديس غير المقدس، واختزال الدين إلى إيديولوجيا، توظّف في التعبئة وتجييش الجماهير. وبموازاة ذلك تنكمش الأبعاد المعنوية والروحية والتنزيهية والجمالية والرمزية للدين، ما الذي تفضي إليه عملية الاختزال هذه، وما السبيل للعودة إلى المضامين التنزيهية الرمزية المعنوية للدين؟

□ تقودنا إلى مجزرة بغداد، إلى مجزرة الجزائر، إلى مجزرة باكستان، أفغانستان، أندونيسيا، وجميع ما نشاهده. لقد وصفت الأمر، أوافق على كل كلمة في هذا التساؤل،



الذي هو وصف للواقع الذي نعيشه، مجزرة أخوان يدعون كلهم إلى الإسلام، نفس اللفظ، ولكن اللفظ يحيل إلى الجريمة، إلى نفس المجزرة، أين هو الإسلام؟ أين هي القيم؟ أين هو الفكر؟ أين هم المفكرون الناقدون، الذين يبرزون الأسباب التاريخية المستمرة، العاملة خلال قرون من التاريخ؟ ونحن نعيش في هذا الجوّ ونلقّن الأجيال أفكاراً تجعلهم يعيشون في الظلمات، ونفصل العقل عن فضائه، عن مهماته، ونجعله كأنه غير موجود. هذا تاريخ، نتكلم عن تاريخ، ليس جدلا، ليس شتما للمعارضة السياسية، ولا للأنظمة القائمة، نعود إلى زمن أبعد الأجيال، التي فكرت وأنتجت، ونجد أن هذه الظاهرة، ظاهرة الجهل موجودة في كل زمان، وظاهرة القمع للمفكّر المجدّد معروفة في كل زمان، وفي كل المجتمعات. وما يجعل أوروبا تختلق شيئا ما مختلفا عما نشاهده في المسيرات التاريخية الأخرى، هو أن هناك كفاحاً متواصلاً. كفاح العقل للدفاع عن حقوق العقل، يمكن أن نصفه هكذا. فمنذ القرن الثاني عشر بدأ هذا الكفاح داخل المنظومة المسيحية الكاثوليكية، وبدأ العقل يتمرّد ضد العقل اللاهوتي، حتى يتحرر من التفكير الدوغماتي، وحتى يتمتع بالحرية والاستقلال، عن أية قوة سياسية، أو اقتصادية، أو نفسانية، أو ثقافية، أو أي شيء يحدّ من حرية العقل في التفكير والبحث العلمي. هذه الظاهرة اختصت بها أوروبا، واختصت أيضا بالاشتغال بهذا الكفاح من دون انقطاع، بل الكفاح يتزايد ويكتسب في كل مرحلة من المراحل التي قطعها مكاسب هامة، ليزداد العقل تمتعا بحرية أكثر، باستقلال أكثر عن الدولة، عن القوانين، عن المراقب الديني الذي تفرضه الأرثوذكسية، والأرثوذكسية إماتة العقل، إماتة لحريّة العقل، كل الأرثوذكسية. هذا هو معنى نقد العقل الإسلامي، لإبراز جميع القوى العاملة في المجتمعات الإسلامية، والقوة العاملة لاستبعاد العقل، لتحديد كفاح العقل، من أجل الاستمتاع بالحرية والاستقلال، هذا حدث، ولذلك ألحّ على نقد هذه القوة التي لما تزل عاملة في تاريخ المجتمعات الإسلامية، حتى أصبح العقل الإسلامي يتخبط في المآزق، التي نشير إليها، وخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين.

○ التعليم الديني في كليات الدراسات الشرعية والكليات اللاهوتية تقليدي ومأزوم، وكذلك التعليم الديني في الأزهر وفي الحوزات العلمية يمر بأزمات جدية،



ما هي ملاحظاتك حول التعليم الديني التقليدي، وما السبيل إلى بناء وتحديث النظام التعليمي، في كليات الدراسات الشرعية وكليات اللاهوت، وفي الحواضر العلمية التقليدية؟

☐ إنه تعليم مميت للعقل، وليس مأزوماً فقط، هذا سيستمر، لأن السبب الأول لما نصفه ونشير إليه في التعليم العالي عامة مرتبط بالدول، بسياسة الدول القائمة، مرتبط بالقرار السياسي، ليس فقط بجهل العلماء، الذين يواصلون تكرار أشياء لا معنى لها، يعني مبعدة عن كل الخطاب القرآني، لأن الخطاب القرآني له مقاصد، يمكننا أن نكتشفها، ونعطي للخطاب وظائفه الخاصة والمهمة. البحوث التي ذكرناها لا تلغي الخطاب القرآني، بل تعمل على أن لا يُستعمل الخطاب القرآني لننتهي إلى ما وصفته، هذا هو الكفاح الحقيقي. عندنا مفكّرون يفهمون هذا، ويجتهدون، ويعطون حياتهم كلها لهذا العمل والاجتهاد، ولكن أصوات هؤلاء تكاد لا تُسمع، ومطالبتهم لا تُستجاب، والسياسيون لا يعنيهم الأمر، يعطون فرصة للجهال الذين يلقّنون الجهل. يجب أن تتغير الأنظمة السياسية، ويجب أن تسنح فرصة لرجال ونساء، من الذين اكتسبوا ثقافة التجديد، وثقافة التشجيع لجميع البحوث في علوم الإنسان والمجتمع وحتى على المستوى السياسي. يجب أن تُعطى مكانة هامة وأولوية على مستوى البحوث في هذه العلوم، وفي مستوى التبليغ والتعليم لنتائج هذه البحوث العلمية. وما أقوله هنا بالنسبة لوضع التعليم والبحث العلمي في المجتمعات الإسلامية، أقوله أيضا في المجتمعات الأوروبية؛ مثلا في فرنسا لم نهيّئ أساتذة، حتى يدرّسوا في المدارس الثانوية التاريخ المقارن للأديان على الطريقة التي أصفها، والفرنسيون يبحثون عن مؤرِّخ مثلي، حتى يلقنوا جيل الشباب في المدارس الثانوية أشياء يوثق بها علميا وفكريا، في ما يتعلق بالتعرف على الأديان، هذا مثل. ولكن عندنا مع الأسف الجهل طاغ، لأن الحرية غير موجودة، على أي مستوى من مستويات الحياة الاجتماعية والثقافية، إذاً يستمر مع الأسف الوضع كما هو، طالما تستمر الأنظمة الحكومية والأحزاب السياسية على الجهل الذي يتصفون به، الجهل بالواقع، بالعلوم، بالمعرفة، ويفرضون هيمنتهم، هذا ما أراه. إن وسائل الإعلام تعرقل تبليغ بعض النتائج التي وصل إليها بعض الباحثين والمفكرين في العالم العربي، والعالم الإسلامي عامة.



○ ربما ينتهي بعض من يقرأ كتاباتك إلى نتيجة مفادها: انك تقبل المناهج والأدوات والمصطلحات الحديثة والراهنة في العلوم الإنسانية، وتتعامل معها تعاملا حرا تأخذ منها ما تشاء وترفض ما تشاء، وتوظف هذه المنهجيات والأدوات لدراسة الموروث والنص والواقع في مجتمعاتنا الإسلامية، ألا تعتقد أن هذه المنهجيات والأدوات والمصطلحات والمعطيات الجديدة للعلوم الإنسانية هي أيضا تعبير عن فضاء ابستمولوجي خاص، وتعبير عن نَسَق معرفي محدد، وسياقات اجتماعية وتاريخية وثقافية ودينية معينة، كيف يجري أخذ هذه المنهجيات وتوظيفها في بيئة أخرى مختلفة عنها؟ وهل يصح سلخها عن الأطر الاجتماعية للمعرفة الخاصة بها وإقحامها في فضاء سوسيولوجي أبستمولوجي مختلف؟

□ أولا: إذا مسحنا الأرض كلها، لا نجد في البحوث العلمية التي يقوم بها الصينيون، الهنود، اليابانيون، الأفارقة، وغيرهم، موروثا علمياً متوفرا لدى الناس كالموروث الذي نجده في أوروبا. لو وجدت شيئا في الصين لاهتممت به، وبذلت كل الجهد الذي يقبله ويفرضه على نفسه الباحث العلمي، وأنا دائما أتربّص في كل بلد أذهب إليه، أسأل عن الكتب التي صدرت في الحقول التي أعمل فيها.

ثانيا: الوضع كما وصفته، أقتني المصادر وأعتمد على البحوث التي أجدها في أوروبا، ولا أجدها في سائر الثقافات، ولكن عندما آخذ من البحوث التي قام بها العلماء في أوروبا لا أثق بها كما هي أبدا، البحث العلمي لا يثق إلا بعد التحقّق، فأخضع كل مصدر أذكره في مصادر بحوثي، إلى النقد أولا، وإلى تفكيك الخطاب ثانيا، لا أقبل ما يُفرض علي فرضا، وإنما دائما أكون محققا مخضعا للنقد، وأتساءل عن كيفية تطبيق ذلك على حقل مختلف عن الحقل التاريخي الأوروبي. هذا هو المنهاج الذي أعتمد عليه، وهذا ما أفعله ولا أرى أي منهاج آخر غيره يمكن الاعتماد عليه، والذين يقولون ما ذكرت هم الإسلاميون، الإسلامويون الذين يرفضون مسبقا جميع ما يأتي عن الغرب، من دون أن ينظروا، ومن دون أن يعرفوا، ومن دون أن يقرأوا.

يقولون: مبدئيا مرفوض، ومبدئيا لا أقرأ، ولا أثق بما يأتي عن إنسان يقدِّم نفسه كباحث ينتمي إلى الإسلام إذا اعتمد على المصادر الحديثة، هذا داخل في باب نشر الجهل، ماذا نعمل، لا يمكنني أن أقنع إنسانا يغلق أبواب البحث العلمي كما وصفتها.



○ هل يمكن الإفادة من بعض العناصر الحية في الموروث، مثلا في تراث المتكلمين، تراث العرفاء، تراث المتصوفة، الفلاسفة، الفقهاء، علماء أصول الفقه، أم أنه حسب ما يبدو من كتاباتك لا يمكن توظيف أية أداة منهاجية في البحث طورها المتقدمون، أو أيّة منهجية من المنهجيات الكلاسيكية في البحث العلمي، لأنك تعتمد بشكل كامل مكاسب العلوم الاجتماعية الحديثة. بينما يلجأ آخرون إلى الموروث، يمارسون مهمة مشابهة للمهمة التي تقوم بها، من قبيل ما قام به في وقت مبكر محمد إقبال في كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام، أو ما يقوم به مفكرون متأخرون من تلامذة إقبال، كفضل الرحمن، أو بعض المفكرين الإيرانيين المعاصرين، الذين يستندون إلى مرجعيات في التصوف الفلسفي ومرجعيات العرفان، والفلاسفة، كما يتعاملون بشكل حر مع منهجيات ومعطيات ومكاسب العلوم الإنسانية الحديثة.

□ أحترم كل الاحترام ما نسميه الصوفيين الكبار كابن عربي، أو جلال الدين الرومي، أو الحلاج. أحترم كل الاحترام هذه المرجعية، كمرجعية نفسانية يتبناها شخص لنفسه، من دون أن يحاول فرض هذه التجربة، حتى تصبح إطارا منسكيا، حتى يتسع عدد الأخوان حولي، وأصبح شيخ طريقة، وشيخ الطريقة هو شيخ مذهبي. أميّز دائما في بحوثي بين التجربة الصوفية الشخصية، والصوفيون أنفسهم يقولون: لا يمكن تبليغ المريد التجربة التي نقوم بها نحن، لا يمكن أن تتجدد وتلقّن للمريد، حتى يصير المريد بنفس المسيرة، بنفس الاستشعارات، وبنفس الوجدان الذي نحسّ به نحن. الأنا هذه ظاهرة خاصة، أحترم هذه التجربة، وأحترمها كتجربة الأنا، الأنا الأنسي. الأنا لا ينتقل ولو خطوة واحدة، إلى أن يصبح شيخ طريقة، فور أن يصبح شيخ طريقة انتقل إلى السياسة والايديولوجيا، وانتهت تجربته كتجربة متسامية للاتصال بالألوهية، بما أصبح حيا في باطنه كمخاطب داخلي، الأنا يخاطب الأنا الآخر حتى يمتزجا، كما يقولون. أنا أحترمه كل الاحترام، يمكن أن تتحقق هذه التجارب، ويستفيد الإنسان من وجود هذه التجارب، عندما أزور الرهبان المسيحيين في عزلتهم، أعجب بهم، أعيش معهم بكل تواضع، وأساهم في حياتهم، وفي قبولهم ذاك الأسلوب الخاص المحترم للغاية، للنفس المشتاقة إلى تجربة يشاهدها الآخرون، وإذا فتحت لهم الطرق لينتموا إلى تلك التجربة ويتمنوها لأنفسهم، ولكن لا يفرضون هذه التجربة على أي أحد.



○ **لا أقصد التجربة الذوقية الخاصة بكل عارف أو متصوف، وإنما أقصد أن هناك ميراثا معرفيا، مثل كتاب فصوص الحكم لابن عربي، كتاب نفحات الأنس لابن فناري، كتاب شرح فصوص الحكم للقيصري، كتاب المثنوي لجلال الدين الرومي، وغير ذلك. هذا ميراث معرفي رؤيوي، وهو عميق وواسع.**

□ هذا داخل في باب البحث في مجال المخيال، في هذا البحث يدخل، لأكتسب منه تعريفا لدور ووظائف المخيال.

○ **لا نجد في كتاباتك إحالات مرجعية لمثل هذا التراث.**

□ هناك أشياء لم تترجم إلى العربية حتى يقرأوها، كم محاضرة أعطيتها عن التصوف وغيره من الموروث، إلى الآن ليس هناك أية مقالة مترجمة، ولكن ذكرت البعض ذكراً، ربما إذا اتسع الوقت سأفصّل الحديث في ما قلته الآن سريعا، ولكن اهتمامي الأساسي هو الإسلاميات التطبيقية.

○ **يعد التصوف الفلسفي أحد مرجعيات الإسلاميات التطبيقية أو ميراث العرفان النظري والنص العميق للمتصوفة.**

□ أنت تقول التصوّف الفلسفي، أنا لا أسمّيه هكذا، لأن التجربة الروحية لا يمكن أن تُقارَن.

○ **عندما أقول التصوف الفلسفي، أريد أن أميز بينه وبين التصوف الطرقي والسلوكي، أو التجربة الذوقية.**

□ أسميه الصّوفي، هذا موضوع خاص، ميدان خاص، تجربة خاصة دالة على ثروة البشر، أدخلها وأصنّفها في هذه الثروة الإنسانية، أوهي ثروة لا يمكن أن تهمل أبدا، لأن هذه التجربة يمكن أن تجدها في كل مجتمع، في كل ثقافة، وفي كل زمن من تاريخ الثقافة، أو الفكر إلى الآن، لأن هذه التجربة نحتاج إليها، لا أقول عنها ما قلته في مذهب المعتزلة.

○ **بوصفها تجربة متوهّجة، حية، مشعّة، فوّارة، مشبوبة، غنية.**

□ تعبر عن حاجات الإنسان، عن مركّبات نفس الإنسان، موجودة ولم تمت، ولن تغيب أبدا، قد تضعف، قد تعوز مصادر تشجّعها وتمكّنها من فتوحات أخرى، مفهوم الفتوحات أحبه.



○ واحد من تجليات هذه التجربة هو الميراث النظري والإنتاج الفكري والميراث المعرفي، الذي تركه لنا المتصوفة في الفتوحات وفي غير الفتوحات.

□ ما في ذلك جدال.

○ يعني تستند إليه كأحد المرجعيات.

□ أصنّف الطرق على جهة السوسيولوجيا والسياسة، الصوفية ظاهرة الأنا، وداخل فيها الشاعر، الفنان، الرسام، المعمار، جميع الناس الذين يقدرون على الإبداع، الإبداع المفرط للوظيفة الرمزية والثقافة الرمزية، أصنفهم هكذا.

○ تشدد في كتاباتك، في الكتابات القرآنية خاصة، على أن دراسة جذور العنف في المجتمعات الإسلامية تتطلب تحليل وبيان العلاقة بين ثلاثة مفاهيم أساسية: العنف والتقديس والحقيقة، ما العلاقة بين هذه المفاهيم، التي طالما تكرر وعدك بأن دراستك لسورة التوبة المرتقبة سوف تنجز هذه المهمة العلمية التطبيقية في منهجك؟ أتمنى بيان العلاقة الجدلية بين هذه المفاهيم الثلاثة.

□ هذا قطاع كبير من قطاعات المعرفة، ميدان كبير، وهو ميدان أنثروبولوجي، وكُتب الكثير عنه باللغات الأوربية، ومع الأسف لم يكتب عنه إلا قليل جدا باللغة العربية.إذا رجعنا إلى ذلك المفهوم، الذي تكلمنا عنه "الحرام"، ولاحظنا الحرام والعنف، سنجدهما مرتبطين في جميع الثقافات، حيثما كان حرام هناك عنف، إذا دخلت الميثاق بدون الإحرام، وإذا لم تكن مسلما يغضبون عليك، ويعاملونك بعنف، لأنك اخترقت الحرام، دنّست الفضاء الحرام، المسجد الحرام، الحرام هو المنع لجميع الناس، وحتى الذين ينتمون للدين، الذي يفرض عليهم ذاك الفضاء الحرام، أن يدخله مسلم من دون أن يحرم، وإذا خَرَقَ هذه القاعدة يعامل بعنف. أيضا في المجتمعات العلمانية الآن، مثلا في فرنسا، إذا قلت شيئا عن النشيد الوطني المشهور في فرنسا، الناس يغضبون عليك، ويعاملونك بعنف. هناك كتب عديدة تشرح ذلك في جميع الميادين والثقافات والأديان، وهو ليس ظاهرة خاصة بالإسلام، ولذلك ألحّ على أن ما قدّمته أسميه مثلنا أنثروبولوجيا، وليس مثلنا بالعنصر العربي، أو خاصا بدين أبدا. مثلا الحرام الذي أستعمله هنا بمعنى المسجد الحرام، وليس بمعنى الحرام والحلال الفقهي.



○ ما ورد في كتابك: القرآن من التفسير الموروث إلى التفسير العصري، هو مثلث: «العنف التقديس الحقيقة»، لم تستعمل كلمة «الحرام»، ولكن استعملت مصطلح التقديس.

□ استعمله المترجم، وما رضيتُ عنه.

○ هل كان استخداما ملتبسا مبهما؟

□ نعم، لأنه يكتب كما يكتب جميع العرب، وفي ذاك الوقت لم أدقّق ما كتبه الأستاذ، وما حققته، إذا كانت الطبعة عنده أصححها، لكن التصحيح يقتضي مني صفحتين على الأقل. جميع ما قلته الآن، كيف طغى الخطاب الفقهي على المعجم، لذلك خفي عنا المفهوم الأساسي الانثروبولوجي "ساكريت" في المثلث "لوساكريت" "ديولونس" "العنف". أربط الحقيقة بالعنف والحرام، لماذا؟ لأن جميع الخطابات الدينية تقدم لنا منظومة من المعارف، منظومة من المثالات السماوية، ومنظومة من القيم. تقدم لنا: الدين الحق، وهو مفهوم قرآني، ومفهوم مسيحي، ومفهوم يهودي، ومفهوم ماركسي، ومفهوم ستاليني، ومفهوم صَدّامي، نعم، لأن صدام حسين عنده منظومة، والمنظومة مبنية على اليقين والحقيقة، لا يمكنك أن تواجه صدام حسين وتقول له هذه المبادئ التي بنيت عليها ليست حقيقة، أو تقول له هذا غير صحيح أو خطأ، فإنه سيقتلك. ومن يقول ما نقرأه في القرآن، وفي التوراة، وفي كذا، إنما هو معارف، أشياء، دلالات، ولكن إذا أردنا أن نرى، ممنوع أن نرى أو نتأمّل فغير مسموح، يقال لنا: اسكت، طبّق، إذا لم تطبق: العنف السياسي، العنف الاجتماعي، والعنف الذي يذبح لو اكتشفنا أن هناك أشياء فيها نظر.

هذا هو العنف المرتبط بالحقيقة من جهة، وتلك الحقيقة توضع في إطار تحريمي "حرام" وتقدم لنا في إطار ومنظومة من الاستدلالات، التي تجعل تلك الحقيقة تحت راية الحرام في إطار المحرَّم، لا يسمح لك أن تنطق فيها بكلمة واحدة، أو تشير بأية ملاحظة، وعندما ندخل في إطار الحرام دخلنا في إطار العنف، ونرى أن هذه المفاهيم الثلاثة هي قوى نفسانية واجتماعية ومخيالية مرسومة في المخيال، لأنه ممنوع على العقل أن يقاربها أو يفتش عنها ليستدل بأي معنى، نقول: إن هذا حقيقة وهذا ليس بحقيقة، هذا هو التحليل الأنثروبولوجي والتاريخي واللساني لهذه المفاهيم الثلاثة.



○ **إذن هذا المثلث هو: «العنف الحرام الحقيقة».**

□ نعم.

○ **الحقيقة هنا تأتي بمعنى اليقين أو الحقانية والدين الحق؟**

□ بمعنى دين الحق.

○ **هل بمعنى الفرق الناجية؟**

□ لا الناجية ولا الهالكة، منظومة الحقانية، إذا شئت باللغة العربية، الحقيقة مربوطة بالمنظومة الدلالية القرآنية. النص القرآني قوي جدا، منظومة دلالية غنية كاملة، لا يمكنك أن تمسّه.

○ **ذكرت أن هذه المفاهيم الثلاثة تتحدث عنها سورة التوبة بشكل واضح وصريح، أين تجد ذلك في سورة التوبة؟**

□ الآية: "واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم" البقرة 191. أن تقتلوا المشركين، خطاب جدلي، كفاح، القتل، أليس بعنف؟ واضح أنها من الآيات المحكمة إن صحّ التعبير، وليس المتشابهة المبهمة.

○ **في القرآن الكريم عشرات الآيات الأخرى التي تتحدث عن: السلام، الرحمة، المودة، مثل «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم» الممتحنة 8... وغيرها.**

□ ولكن كله قرآن.

○ **قواعد علوم القرآن تنصّ على حمل الخاص على العام.**

□ هذه حيل فقهية، التحليل الدلالي والتحليل البنيوي والتحليل اللغوي، لا يقبل مثل هذه الأساليب والحيل.

○ **في ضوء رؤيتك هذه تكون آية السيف قد نسخت كل آيات الرحمة والمودة والسلام والبر والقسط للآخر.**

□ هكذا قال المفسرون، نسخت أكثر من 85 آية، لأن هذه الآية جاءت في سورة التوبة، وسورة التوبة من أواخر السور. عندما قالوا هذا في القرون الوسطى لم يدركوا مرحلة التفكير الأصولي واستحالة التأصيل، هذا لم يخطر ببالهم، لأنه مما لا يمكن



التفكير فيه في ذلك الوقت، معنى أننا لا يمكننا التفكير فيه، لأن آفاق المعرفة محدودة، كما لا يمكن التفكير في إلغاء الرِّق في ذلك الوقت.

○ إن مفاهيم مثل مفهوم التسامح أو المفاهيم المرادفة له، حسب ما يرد في كتاباتك، لم يتوفر الفضاء المعرفي أو الأطر الاجتماعية للمعرفة لولادتها يومذاك.

□ لم يخطر ببال أحد أن يلغي الرق، وحتى في الفلسفة اليونانية، ما خطر ببال أي فيلسوف، ولا أي دين من الأديان، لأن مفهوم كرامة الإنسان ما بلغناه إلا بعد أن دخلنا في الحداثة، وقتئذ تبلورت الشروط التي تحمي كرامة الناس.

○ بوصفه من اللاّمفكر فيه يومذاك؟

□ نعم، وقد نقوله في الخطاب ولا نطبقه، النظام الاستعماري مثلا كان يطبق الفصل بين أهل البلد، وبين المستعمرين الذين يعيشون في مستوى آخر، حتى الآن هناك ما لا يمكن التفكير فيه في العقل البشري الأكثر تقدما.

○ ألا تحسب أن وضع هذا المثلث للعلاقة بين العنف والحقيقة والحرام، يعني اختزال أسباب العنف في تفسير ميتافيزيقي، والتغاضي عن الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والتناقضات القبلية والعرقية والطائفية؟

□ عندما نقول كبشر هذا العنف مثلا حرام، فهذا بعْدٌ بشريٌّ واقعي، يعني ملموس وموجود وعامل في حياة الإنسان بدون استثناء، وهو لا يدخل في باب الميتافيزيقا والنظرية. أنا موجود في كل مكان، أنا موجود في ذلك المكان الحرام ويريدون أن يقتلوني.

○ جزء كبير من العنف الذي ينتج في العراق تنتجه عصابات قطاع الطرق، ممن يقومون بالتسليب والخطف، وحتى في باريس ولندن ونيويورك هناك عصابات للجريمة.

□ فطر الإنسان على العنف.

○ هذا النوع من العنف لا علاقة له بالحرام، ما العلاقة؟

□ عندما يغيب النظام السياسي ليس هناك ما يحمينا من هذا العنف، النظام الديمقراطي لا يحمي من العنف، أنا بنفسي دخلت أحد العمارات هنا، فجاء أحد من



ورائي لم أره، دخلت المبنى وإذا به يحمل سكينا ويضعه على رقبتي، أنا عشت هذا هنا في باريس في الساعة الثالثة بعد الظهر، والذي عمل هذا كان مغربيا، كلمته بلغتنا قلت له: العن الشيطان، ما هذا؟

○ ما علاقة هذا اللون من العنف بالمحرّم والمقدّس؟ العلاقة لم تتضح لدي الآن، تقول هناك مثلث: «عنف حرام حقيقة»، هل يمكن رؤية المثلث هنا؟

□ هذا في النظام الاجتماعي الكامل، والنظام الاجتماعي يبنى على ثقافة، على مبادئ، على أخلاق، على نظام شرعي، على كل ذلك، أما هذا فهو يعني عنفا خاصا خرج من عقله، فقد عقله.

○ هذه الثلاثية: العنف الحرام الحقيقة هل تتجسد في أشكال العنف كافة؟

□ إذا اعتدى أحد على أحد ماذا نقول له؟ نقول: هذا حرام عليك، لأن الحرام له وجهان: الوجه الذي يعمل كوازع، يعني إحساس بشيء داخل، باطن، صوت الضمير موجود. ابن خلدون يقول: وازع، وعندما يغيب الضمير، والإنسان عصبي ومريض، لكن الحرام هنا له الوجهة الايجابية، أقول له: هذا حرام عليك، إذا انتبه يمكن أن يقف، لأن الحرام وازع ومانع عن العنف.

○ يمنع ويردع؟

□ نعم، أو له الوظيفتان، ولكن الوظيفة الايجابية لا تنفع إلا إذا كان الإنسان متفتحا للكلام عن ما نسميه القيم والأخلاق والاحترام.

○ طبقا لهذا المثلث: العنف الحرام الحقيقة، هل يمكنك تفسير العنف حتى في المجتمعات العلمانية أو غير المتدينة؟

□ طبعا، قلت لك هذه القضية الأنثروبولوجية هي الشاملة على البشر، ولذلك أنا حريص في جميع ما كتبت، ولا أزال أنبّه القارئ، أن ما أقوله بالنسبة للإسلام والعرب، أقوله بالنسبة للإسلام لأني مؤرِّخ في الفكر الإسلامي، ولكن الإسلام مَثَل من الأمثال التي تمكننا من تغذية المفاهيم التي نستعملها، حتى نطلق هذه المفاهيم على جميع الثقافات والأديان والمجتمعات، لأن المعرفة الآن يجب أن تستهدف المستوى الانثروبولوجي للتأصيل، إذا كان هناك أي إمكان للتأصيل، لأننا لا نزال نبحث عن هذا



التأصيل ونحتاج إليه، حتى نحقق الإجماع بين البشر، وليس فقط بين أمة المسلمين، والآخرون يبقون وحوشا وأن نقتلهم عندما نصطدم بيننا.

○ الحرب العادلة مفهوم لاهوتي، وضعه القديس أوغسطين في القرن الرابع الميلادي، وعمل فيه على تقديس العنف أو دمج العنف بالمقدس، وهذا المفهوم الجديد استخدم في حروب عدوانية عدة، وأمسى في مرحلة لاحقة مسوّغا للهيمنة الامبريالية لدى كثير من السياسيين أو معظم الغربيين في عصر الاستعمار، وهكذا يقترن العنف بالتقديس في الأديان. كيف يجري تقديس العنف، بالرغم من أن المضمون العميق للأديان يفيض بالمحبة والتراحم والسلام، فكيف تنقلب هذه الرسالة وتأخذ مفهوما عكسيا؟

□ القضية أو الظاهرة ليست ظاهرة انقلاب، إنما هي نتيجة الأعمال الحصرية في نفسانيات البشر، التحليل النفسي عن طريق تفكيك الثقافات والمنظومات الفكرية التي يعتمد عليها الفكر البشري، وينبني هذا الفكر على خطابين، الخطاب الذي ذكرته في الأخير، أن الأديان وظيفتها تعليم الحب للبشر والأخوَّة بينهم، والتعرف على كرامة البشر وحقوقهم، حقوق الإنسان وحقوق الله وحقوق الروح، هذا خطاب، وهذا الخطاب هو الذي يلبس الحقيقة الانثروبولوجية، ويجعلنا لا يمكننا أن ندرك هذه الحقيقة، التي اختفت لأننا نعيش على سطح الخطاب، لا نعيش على ذاك السطح بالوعي، إن هذا السطح سطح الخطاب البشري في المجتمعات كلها يغطي حقائق كحقيقة العنف، التي هي حقيقة موجودة في جميع الثقافات البشرية بدون استثناء. اليوم قبل أن آتي إلى هنا كنت أستمع إلى إذاعة فرنسية مخصّصة للثقافة، يتكلمون عن كتاب صدر في هذه الأيام للانثروبولوجي الفرنسي المشهور رينيه جيرار، وهو الذي نظّر لمفهوم العنف في المجتمعات الإنسانية.

○ نظّر بأي معنى؟

□ بمعنى انه حلّل ظاهرة العنف عن طريق النصوص الدينية، عن طريق الخطاب الديني، ليس الخطاب الديني الإسلامي، لأننا كمسلمين عندما نقول: خطاب ديني، نفكِّر في الإسلام فقط، كأن الإسلام ينفرد عن جميع ما أنتجه الإنسان في التاريخ، كأنه ينفرد عن جميع الخطابات الدينية الأخرى، إذ ننظر إليها باعتبارها كلها خاطئة،



رُبّينا على النظرة للأديان أن هناك ديناً واحداً هو دين الحق، وانطلاقا من هذا المبدأ وهذه العقيدة الراسخة في أذهان المسلمين، وتربية المسلمين على هذه الفكرة، لا ننظر إلى الخطابات الدينية الأخرى، ما سبق الإسلام، وما زامن اليهودية وظهور اليهودية والمسيحية، زامنتهما أديان أخرى، نسميهم نحن أهل الكتاب الذين يؤمنون بإله واحد، كما نقول: الأديان الوثنية، أديان المشركين. هذا الفرق بين الأديان أيضا أصبح فرقا بنيويا يبني المعرفة ذهنيا، والى يومنا هذا لا نزال نفكر هكذا، وعندما نقرأ الخطاب القرآني نفكر كما ذكرت، ولا ندرك ما يكشفه البحث العلمي كشفا عميقا، أي ما كان تحت، لا يُرى، لا نراه مباشرة، عندئذ يتجلّى وينظر إليه ويشاهده كل إنسان. إذاً العنف ظاهرة أنثروبولوجية، كل الأديان بدأت كفصل بين ما كان قبل، وبين ما يبدأ كنظرة جديدة، وكحقيقة جديدة أتت بالحق وما سبقها كله خطأ. إن فكرة الجاهلية مثلا واضحة جداً في القرآن، ولكن ليس بنفس المفهوم في اليهودية والمسيحية، وفي جميع الأديان. هذا يجبرنا على أن نساهم في إنتاج هذا البحث العلمي، الذي يعتمد على منهاج الحفريات (أركيولوجي)، البحث عن الحفريات لا نجده في منظومة، لا نذكره إلا قليلا، وحتى في التعليم العالي في الجامعات، ربما يوجد قسم مخصّص للحفريات، لكن كم طالبا يرغب أن يتخصص في هذا العلم. وعلم الحفريات ليس فقط الحفر في التلال الأثرية، كما نجدها في العراق، وفي مصر، وفي جميع البلدان، ولكن هذه الحفريات في الخطابات البشرية، تنطق بجملة واحدة أسمعها، وأنا أمتلك أدوات التحليل والتفكيك لهذه الجملة، كأن تقول لا إله إلا الله، ما معنى هذا تاريخيا، هذه الجملة تفصل بين منظومة فكرية كاملة ومنتشرة في المجتمع في جزيرة العرب. عندما سمع المعاصرون هذه الجملة القصيرة ما كان انطباعهم وردهم على هذه الفكرة، لأن هذه الجملة تنفي أسس الثقافة المنتشرة في المجتمع، ولذلك نجد في القرآن الجدل المستمر، الجدل الذي يبلغ درجة النسف لجميع ما انبنى عليه النظام الاجتماعي والسياسي والفكري والرمزي للمجتمع كله، ويحل محله تعريف آخر لمفهوم الإله، لأنه مفهوم منتشر يستعمل في جميع الثقافات البشرية. هذا هو التحليل المطلوب، وهو تحليل تاريخي، وهو كما نرى يفتح الأبواب ويفتح الحقول التي هُمّشت، والتي أصبحت معرّضة للنسخ والرفض، ولا يجب على المؤمن أن



يعتني بها. إذن اليوم عندما نتكلم عن العنف؛ فإن هذا الكلام يمس هذا الموضوع. المؤلف يعمل على فهم وتحليل وتقديم هذه النظرية وشرح ما يجري. ذكروا مثلا انتخابات رئاسة الجمهورية في فرنسا، التي عشناها في شهر مايو، وضربوا بها مثلا للعنف، الذي نجده في المعاملات الأيديولوجية في المجتمع الفرنسي في بداية القرن الحادي والعشرين، داخل فرنسا نجد منذ زمان هذه التحليلات التاريخية والإنسانية، تحليلات جميع الخطابات التي ينطقها السياسيون والبشر كلهم. إذن يجب علينا أن ندخل ونساهم فكريا وعلميا لنشر هذه المعرفة الانثروبولوجية للمجتمعات البشرية. إن الخطاب الديني ليس فقط في الإسلام، بل في جميع الأديان، هكذا ينبغي أن نتعامل معه، أنظر إلى البوذية كيف يستعملون المرجعية الدينية في مناهضة النظام السياسي الذي يستعمل العنف لقمع الشعب كله، لكن يردّون عليه بعنف آخر.

❍ **حركة الرهبان البوذيين سلمية وليست حركة عنيفة.**

❑ المسلمون يقولون نفس الشيء، يقولون: إن حركتنا حركة سلم وثقافة وحركة علم، إذن كيف نقول هذا، وننفي جميع الحروب التي عشناها.

❍ **هل يعني ذلك أنه حتى العنف الدفاعي مرفوض؟**

❑ هذا هو معنى المفهوم الذي ذكرناه، العنف العادي (اكرفست) هذا تنظير أتى في خطاب لاهوتي قديم هو القديس أوغسطين الذي كان مسيحيا، وينظّر للعنف في الإطار التفكيري الذي أتت به المسيحية. نحن المسلمون نفكر في مفهوم وظاهرة العنف في الإطار المعرفي الذي أتى به القرآن. كم مرة تُذْكَر كلمة العلم في القرآن؟ ما معنى هذه الكلمة؟ معناها أن هناك علماً آخر يختلف وينفصل عن جميع المبادئ التي بني عليها ما كان يسمى العلم في المجتمع العربي المعاصر. قبل أن تسمع هذه الكلمات الجديدة التي تنطلق من لا إله إلا الله ومحمد رسول الله، وأهل الكتاب مسيحيون ويهود، الذين كانوا معاصرين يسمعون هذا: محمد رسول الله، ويقولون: نحن جاءتنا الأنبياء، وخاطبنا الأنبياء منذ قرون، أين محل موسى، وأين محل عيسى، وأين محل إبراهيم، وآخرين. أمامنا إنسان بشر مثلكم، الناس يعرفونه، ينتمي إلى عائلة معروفة، إلى عشيرة معروفة، والى قبيلة معروفة في المجتمع، وينطق بهذا الكلام، والخطاب الجدلي يشهد على أن هناك توترات، ولكن هذه التوترات أدت إلى العنف.



○ توترات اجتماعية في البيئة..

□ طبعا، توترات اجتماعية، رمزية، لأن الحروب تنتجها رموز في المجتمع أساسية، والرمز يخيّل لمن يتبناه أن الحقيقة كلّها متضمنة فيه، ولكن هناك جماعات اجتماعية تستعمل أيضا رموزا، وهذه الرموز تفصل الجماعات الاجتماعية فصلا ذهنيا، وهذا الفصل بين الجماعات الاجتماعية التي تستعمل نفس الأداة الفكرية والتصورية والمخيالية، ولكن هذه الأداة تُستخدم للدفاع عن تصورات الجماعة لنفسها، تصوّر نفسها بطريقة مختلفة عن الجماعة الأخرى التي تتعايش في نفس الفضاء الاجتماعي، ذلك الفضاء المبني على العنف والتصارع بين المنظومات الرمزية التي يحملها ويفكر بها ويدرك من خلالها كل فرقة اجتماعية. ألم يتفشّ العنف بعد ظهور القرآن؟، والقرآن انتشر في الجزيرة العربية، فمثلا بعد وفاة النبي، عمر يُقتل، وعثمان يُقتل، وعلي بن أبي طالب يُقتل، كيف نسمي هذا؟ مع أن القرآن لديهم، لأن القرآن كالأناجيل، كجميع ما نطق به الحكماء. هناك حكماء وأنبياء، نحن نتكلم عن الأنبياء والبوذيين والكونفوشيوسيين والأديان الوثنية، نتكلم عن الحكماء أيضا. هؤلاء أيضا نطقوا بخطاب، والخطاب يصبح مرجعية لمن يتلقاه، وعندما يفرض خطاب ما سُمع عن فلان، يُفرض على الجماعة، ويُفرض على الذاكرة الاجتماعية، يصبح هو المكوّن للذاكرة التي تعيش عليها وبها تلك الجماعة، وتصبح مصدرا للعنف، حاملة للعنف، لأنها تقدم محتويات للرموز التي تستعملها، تنافي محتويات الذاكرات الأخرى المتعايشة والمتعاصرة بتلك الجماعة، التي انتقلت إلى تعريف آخر ومبادئ أخرى للرموز الجديدة، التي فرضت وتفرض نفسها عن طريق العنف، عن طريق الحروب، وليس عن طريق المكالمة والحوار والتفهيم والتدريس، كما نشاهده الآن.



ما يعد بـه علم الكلام الجديد

حوار مع: مصطفى ملكيان


مكتبة
الفكر الجديد

○ يرى بعض الباحثين أن التجديد في علم الكلام ليس سوى اضافة مسائل جديدة إلى الإطار المعروف لعلم الكلام التقليدي، وعليه كلّما أضيفت مسائل مستحدثة إلى علم الكلام، تجدّد هذا العلم. في حين يذهب فريق آخر إلى أن مفهوم التجديد لا ينحصر بالمسائل الحديثة التي تُلْحَق بالعلم، وإنما يطال التجديد: أهداف العلم، ومناهجه، ومواضيعه، وقبلياته، وهندسة نظامه المعرفي. ما هو أساساً معنى التجديد في علم الكلام، وهل هو مفهوم نسبي ذو مراتب يختلف باختلاف الأحوال الثقافية والحضارية من عصر إلى عصر؟

❑ النقطة الأولى التي يجب الإشارة إليها هي أن علم الإلهيات المسيحية في العالم الغربي (اوروبا وامريكا الشمالية) سواء الإلهيات الكاثوليكية أو الإلهيات البروتستانتية، نما وتطور بصورة تدريجية بطيئة، شأنه في ذلك شأن العلوم والمعارف الأخرى.

إن حركة تطور أي علم من العلوم من البطء واللامحسوسية، بحيث لا يستطيع أحد الزعم أن العلم الفلاني كان قبل التاريخ الفلاني قديماً وغدا بعده جديداً.

الأمور التي تتطور بشكل تدريجي بطيء من دون قفزات لحظية، لا يمكن توزيعها إلى مرحلتين متمايزتين، وهي في ذلك كالابن الذي يعيش مع أمه وأبيه منذ ولادته وحتى سن الخامسة والثلاثين مثلاً. إنهما يريانه كل يوم وكل ساعة، لذلك لا يشعران أنه سَمُن في هذه اللحظة أو ضعف في تلك الساعة، أو تغيّر لون شعره في الدقيقة الكذائية، لذلك إذا أردنا تقرير محطات لحياة هذا الابن، فإن والديه على الأقل لن



يستطيعا تقرير مثل هذه المحطات، أو حتى الشعور بها. أما غيرهما من الناس إذا رآه في الثالثة من عمره ثم سافر إلى بلاد أخرى وعاد بعد 25 أو 30 عاماً، لم ير خلالها أية صورة لهذا الطفل ولم تكن لـه به أية صلة، فعندها سيجد الفوارق والتغييرات من الكثرة بحيث يتصور نفسه أمام موجود آخر تماماً، وسيقول في نفسه: إذا كان ذلك الطفل (وليكن اسمه علياً)، فمن هو عليٌّ هذا؟ وإذا كان هذا هو علياً، فمن هو ذلك الطفل الذي شاهدته قبل 25 سنة؟ وبهذا سيكون هذا الإنسان ظاهرة جديدة تماماً لمن فارقه 25 عاماً، بخلاف الحالة بالنسبة لأبويه، والسبب هو أن الاختلاف بين ما عليه الإنسان في سن الخامسة والثلاثين وما عليه في سن الثالثة اختلاف هائل.

وهذا ما يمكن سحبه على جميع الظواهر الأخرى، فبذرة البطيخة إذا جلسنا أمامها وهي بقطر نصف سنتيمتر مثلاً، ونظرنا إليها بعد أن تنبت وتنمو وتُثمر وتكبر وتصبح بقطر نصف متر ووزن عشرة كيلوغرامات، لن نشعر كيف نمت هذه البطيخة ابداً، وإنما نشعر بالنمو حينما نقارن بين بذرتها الصغيرة وحجمها النهائي الكبير، عندها سنكون أمام شيء جديد، ونسأل؛ إذا كانت تلك البذرة الصغيرة بطيخة، فما هي هذه التي أمامنا، وإذا كانت هذه بطيخة، فماذا كانت تلك؟ أما إذا لم ننقطع عن مراقبة هذه الثمرة، فلأن نموّها تدريجي بطيء جداً، لن ننتبه إطلاقاً إلى مراحل نموها، ولن نستطيع تقسيم هذا النمو إلى مراحل قديمة وجديدة، بمعنى أن أيّاً من مراحلها لن تكون جديدة أو قديمة.

ولقد نمت الالهيات المسيحية في الغرب كأية ثمرة تنمو بشكل تدريجي، غير محسوس؛ لذلك لا يعرف الغربيون أنفسهم شيئاً باسم «الإلهيات الجديدة» أو «الكلام الجديد» بل لا يوجد هنالك شيء باسم الإلهيات الجديدة والإلهيات القديمة، ففي لغتهم لا نصادف مثلاً تعبير (new theology) أو(old theology) أو (modern theology)، فقد كانت هذه علوماً تطورت باستمرار وبالتدريج، ولا يستطيع أصحابها اتخاذ نقطة معينة؛ ليقولوا: إنها النقطة الفاصلة بين القديم والجديد.

إن مفهوم الكلام الجديد بالمعنى الذي نحمله نحن الايرانيين في أذهاننا غير موجود في أذهان الغربيين. أما السبب في قولنا بوجود كلام جديد فهو أن الكلام الإسلامي توقّف عن النمو في نقطة زمنية معينة، لم يتطوّر بعدها كذاك التطور الذي بقي مضطرداً في الإلهيات الغربية. لقد مرّ الكلام الإسلامي بفترة سبات طويلة، لم يصحُ منها إلاّ قبل



فترة وجيزة نسبياً، حيث تعرّف المسلمون على نتاجات الإلهيات الغربية (المتطورة) فكانوا كمن يشاهد فجأة «علياً» بعد 25 عاماً من الانقطاع، فيكون مستعداً جداً للقول بعليٍّ قديم وعليٍّ جديد.

المسلمون أيضاً حينما اطلعوا في العصر الحاضر على الإلهيات المسيحية تساءلوا؛ إذا كان هذا كلاماً، فما ذلك الذي كان لدينا قديماً؟ وإذا كان ذلك كلاماً، فما هذا الذي نراه اليوم؟ ومن هنا عمدوا إلى تصنيفات وتسميات وجدوها ممتعةً، فقالوا؛ إلهيات تقليدية أو كلام قديم، وإلهيات حديثة أو كلام جديد. وبالتالي فإن تعبير «الكلام الجديد» لا يوجد إلاّ في ثقافتنا نحن المسلمين، وخصوصاً في ايران حالياً.

نعم ثمة في الغرب اصطلاح modern theology، لكنهم لا يقصدون به وجود متألهين منشغلين بعلم اسمه الإلهيات الجديدة، مقابل متألهين يعملون في علم باسم الإلهيات القديمة، وإنما يستعمل ذلك كما يقال: الكيمياويون الجدد، أي الكيمياويون في القرن العشرين، أو علماء الرياضيات الجدد، بمعنى علماء الرياضيات المتأخرين في القرن العشرين.

فالمتألهون الجدد هم الذين يكون الحاضر زمنهم، كما سيكون متألهو القرن الحادي والعشرين جدداً بالنسبة لذلك القرن، ويعود متألهو القرن العشرين سلفاً.

إنها مجرد قضية زمانية، ولا تعني وجود تصور لدى الغربيين عن شيء اسمه علم الكلام الجديد، وهم في ذلك، كما يقولون: فيزياويون جدد، ولا يرومون من قولهم وجود فيزياء جديدة وفيزياء قديمة، بل يقصدون فقط الفيزياويين المعاصرين.

والآن يمكن إعادة صياغة السؤال المطروح بالشكل التالي: ما هو الشيء الذي نسميه اليوم في ايران كلاماً جديداً؟ وما هي فروقه عمّا نعتبره كلاماً تقليدياً أو قديماً؟

إن ما نطلق عليه اليوم في ايران اسم الكلام الجديد هو بالضبط الإلهيات المسيحية الجديدة، مع قليل من الجرح والتعديل،الرامي إلى مطابقتها مع العقيدة الإسلامية. وأعود للتأكيد أن هذا الجرح والتعديل والتحوير ضئيل جداً. والسبب في ضآلته يعود إلى عدم وجود فوارق كبيرة أساساً بين الإسلام والمسيحية، كتلك التي بين الإسلام والبوذية مثلاً. فالمسيحية واليهودية والإسلام كلها بالتالي اديان ابراهيمية توحيدية، توجد بينها أوجه شبه واشتراك كثيرة، لذلك حينما تدخل الالهيات المسيحية المعاصرة إلى ثقافة مثل الثقافة الايرانية، لن تحتاج لسوى قليل من الجرح والتعديل.



هذه هي حقيقة ما يسمى حالياً في محافلنا بالكلام الجديد، إنه في الواقع الالهيات المسيحية المعاصرة، وقد أخذت الصبغة المحلية، وتم تطبيقها مع المسائل والاشكاليات الخاصة بالثقافة الإسلامية عموماً، والاشكاليات المطروحة في ايران على وجه الخصوص.

أما هل يكمن الفارق بين الكلام الجديد والكلام التقليدي في إلحاق عدد من المسائل فقط بعلم الكلام، أم هنالك تغييرات من نوع آخر، فضلاً عن المسائل الجديدة (الكثيرة طبعاً) التي ألحقت بعلم الكلام ليكون جديداً؟ هنا يجب القول: إن الفوارق لا تتلخص بمجرد إضافة مسائل أخرى إلى علم الكلام، وإنما ثمة تغييرات من سنخ آخر، أعرضها بالشكل التالي:

الفوارق في الأهداف

كل ما كان يقدّمه الكلام القديم للثقافة الدينية هو الدفاع عن تعاليم مذهب معين، فالمتكلم الامامي يدافع عن تعاليم مذهب الامامية، قبال المعتزلة والأشاعرة والخوارج، والمتكلم الاعتزالي لا يدافع عن غير العقيدة الاعتزالية، في مواجهة الإمامية والاشاعرة والخوارج، أي أن الكلام القديم كان ذا ماهية دفاعية، بالرغم من خوضه في مقدمات الدفاع، التي قد تبتعد شيئاً ما عن الطابع الدفاعي، لكنها بالتالي مقدمات لما تحتاجه عملية الدفاع، ولا تتسع إلاّ بمقدار حاجة الدفاع ومقتضياته.

أما الكلام الجديد فإن الدفاع عن العقَيدة يعد أحد أهدافه ولا يمثل جميع مراميه، بل إنه لا يمثّل حتى أهم تلك الأهداف، وإنما يضطلع بمهام أخرى أهمّ وأعمق. وهذا أول الفوارق بين الكلام الجديد والكلام التقليدي.

إن أول ما ينهض به المتكلم، وبتعبير أدق «المتأله» في الكلام الجديد هو إعطاء نظام ونسق متماسك لمجموعة تعاليم النصوص المقدسة والدين والمذهب الذي ينتمي إليه. وبكلمة مختصرة، مهمته الأولى«تنظيم القضايا الدينية والمذهبية» بمعنى إعادة صياغتها داخل منظومة معرفية متناسقة.

المهمة الثانية التي يضطلع بها هي شرح المفاهيم الدينية، وتبيان المقصود منها بالضبط. وبعبارة أخرى؛ إيضاح ما تريد أن تقولـه التعاليم الدينية والمذهبية.



العملية الثالثة التي يجب أن ينهض بها هي إقامة البراهين على قضايا الدين، والاستدلال لصالحها.

والوظيفة الرابعة تتمثل في الدفاع عن تعاليم الدين، قبالة المعارضين.

وترون أن الكلام الجديد يتضمن الدفاع أيضاً، لكنه هذه المرة أحد المهام المناطة بالمتكلم، وليس جميعها أو أبرزها.

الفوارق في المنهج

هنالك اختلافات مهمة بين المنهج الذي يتخذه علم الكلام الجديد، والمناهج التي كانت دارجة بين المتكلمين السلف، فالمنهج الكلامي القديم كان في الغالب منهجاً عقلياً، إلى جانب المنهج النقلي الذي كان معتمداً أيضاً في بعض أجزاء الكلام القديم. لقد كانت أدلة الكلام القديم إما عقلية بالمعنى الخاص، وإما نقلية بالمعنى التعبدي، أي الاستشهاد بالآيات والروايات.

اما في الكلام الجديد، فقد تطورت المناهج واتسعت بشكل كبير، فإلى جانب الاسلوبين اللذين استخدما باستفاضة في الكلام القديم، يستند الكلام الجديد في الكثير من الحالات إلى الأساليب والأدلة التجريبية، مضافاً إلى إفادته الملحوظة من الأدلة التاريخية والشهودية.

والنتيجة هي أن المناهج التي يعتمدها المتكلم الجديد اكثر تنوعاً وعدداً مما كان يستخدمه المتكلم التقليدي.

الفوارق الموضوعية

بين الكلام الجديد والكلام التقليدي تباينات كبيرة في المواضيع التي يتناولها كلّ من العلمين.

لقد كان الدفاع الكلامي في الماضي دفاعاً واقعياً في معظمه، فقد كان كل همّ المتكلم القديم التدليل على أن القضية الفلانية الواردة في النص الديني مطابقة للواقع، أي صحيحة. وهذا ما يسمى بالدفاع الواقعي، وهو المعني قبل كل شيء ودون كل شيء باثبات صدق القضايا الدينية والمذهبية.



أما الدفاع العملي أو البراغماتي فلا نعثر لـه على أثر في الكلام القديم، بينما نجده يحتل مساحة واسعة من الكلام الجديد إلى جانب الدفاع الواقعي، بل إن الدفاع البراغماتي يزحف يوماً بعد آخر ليتبوأ موقعاً أعظم بكثير مما يشغله الدفاع الواقعي. ولا أريد هنا الخوض في خلفيات وأسباب انحسار الدفاع الواقعي وتنامي الدفاع البراغماتي، لكنني أود التأكيد على وجود هذه الظاهرة فقط.

الدفاع الواقعي والدفاع البراغماتي

ما هو الفرق بين الدفاع الواقعي والدفاع البراغماتي؟ الأول يقول: إن القضية الدينية أو المذهبية الفلانية حق، أي أنها مطابقة للواقع، أو هي بتعبير آخر صادقة، بينما الدفاع البراغماتي لا يبحث في صدق القضايا أو كذبها، أو أحقيتها أو بطلانها، لكنه يخوض في أن الآثار المترتّبة على الاعتقاد بهذه القضية أفضل من الآثار المترتبة على عدم الاعتقاد بها أو الاعتقاد بعدمها.

الدفاع الواقعي يقرر أن هذا القول صادق، أو أنه كاذب، وثبت مثلاً أنه حقيقي ومطابق للواقع، وأن الذهاب إلى كذبه لا يتطابق مع الواقع.

أما الدفاع البراغماتي فيقول: سواء كانت هذه القضية صادقة أو كاذبة، فإن السؤال هو: هل الحالة النفسية للمعتقدين بها أفضل من الحالة النفسية لعدم المعتقدين بها أم لا؟ هذا ما يناقشه الدفاع البراغماتي، وهو نمط من الدفاع مستعمل بكثرة في الكلام الجديد.

فمثلاً حينما يقول القرآن الكريم: [**فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره**] قد يدور النقاش، تارة حول صحة هذه القضية، ومطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها. وتارة قد يدور البحث حول آثار الاعتقاد بهذه القضية، فهل حياة المعتقدين بها أفضل من حياة غير المعتقدين، أم العكس هو الصحيح؟

من هنا كانت مباحث الكلام الجديد ومسائله أوسع بكثير من الكلام التقليدي؛ لأنه يتضمن الدفاع البراغماتي إلى جانب الدفاع الواقعي.

وثمة ناحية أخرى تجعل دائرة الجديد أوسع من القديم، هي أن السلف حتى حينما كانوا يدافعون واقعياً لم يكن دفاعهم ينتظم جميع القضايا الدينية والمذهبية، وإنما



كان يشمل القضايا الإخبارية فقط، دون القضايا الانشائية، بينما الكلام الجديد يتطرّق للقضايا الانشائية ويدافع عنها، ناهيك عن قضايا الدين الإخبارية.

وهناك وجه ثالث لتفوق موضوعات الكلام الجديد كماً ونوعاً على الموضوعات المشتغل بها في الكلام التقليدي، وهي أن المتكلمين الماضين حتى في اقتصارهم على الدفاع الواقعي عن القضايا الدينية الإخبارية، لم ينتظموا كل هذا النوع من القضايا، وإنما نراهم دافعوا فقط عن طائفة معينة من تلك القضايا، هي المتعلقة بالباري عزوجل ذاتاً وصفات وأفعالاً، وبالنبوة العامة والخاصة، وبالمعاد. ولا نقف على أثر لباقي القضايا الدينية والمذهبية في الكتب الكلامية القديمة. بينما يأخذ الدفاع عن جميع هذه القضايا مكانه في علم الكلام الجديد، سواء كانت قضايا إخبارية أو إنشائية، وسواء كانت قضايا إخبارية مهمة، أو غير مهمة، بتصوّر القدماء.

والنتيجة هي أن الكلام الجديد يختلف عن الكلام التقليدي في: أهدافه، ومناهجه، ومواضيعه، ومسائله.

القبليات بين الكلام التقليدي والكلام الجديد

○ **هل تختلف قبليات الكلام القديم عنها فـي الكلام الجديد؟**

□ هنا ايضاً يمكن الإجابة بالإيجاب إجمالاً، فقبليات الكلام القديم تختلف إلى حدٍ ما عن قبليات الكلام الجديد. لقد كان الكلام القديم «إلهي المحور» بينما نرى الكلام الجديد «إنساني المدار». ولأن الله تعالى هو محور الكلام القديم، فحينما كانوا يريدون تحرير الرسائل الكلامية يبدأون أولاً باثبات وجود الله، ثم صفاته، ثم أفعاله. بعدها يقولون: إن من أفعال الله هداية البشر، ثم يتطرقون إلى السبل التي تتم بها عملية الهداية. وحينما يكون السبيل إلى ذلك هو الوحي، ينتقلون إلى موضوع الوحي والنبوة، ومن النبوة العامة إلى النبوة الخاصة، و... الخ.

أما الإلهيات الحديثة فلا تبدأ تسلسلها من الله تعالى، وإنما تبدؤه بالإنسان، فتعمد إلى تكوين علم إنسان معين أو معرفة خاصة بالإنسان، ثم تقول: إن لهذا الإنسان حاجات ذات مراتب، وتالياً تقرر أن جملة من الحاجات الإنسانية يلبّيها الدين دون غيره من الظواهر، ومن هنا تدخل إلى بحوث الدين.



وهكذا فالكلام الجديد والقديم مختلفان طبعاً من حيث القبليات.

○ **وماذا عن التفاوت بين لغة الكلامين...؟**

□ لا أفهم بالضبط ما هو المقصود باللغة هنا، فإذا كان المراد أسلوب تحرير الكتب الكلامية القديمة وفوارقه عن أسلوب كتابة المؤلفات الكلامية الحديثة، ينبغي القول: إن ثمة طبعاً تباينات واضحة على هذا الصعيد. الكتب الكلامية التقليدية نادراً ما تتطرق للشؤون العملية، بينما تدرس المؤلفات الكلامية الجديدة الاهتمامات العملية بشكل مستفيض، والشؤون العملية هذه غير الدفاع البراغماتي الذي اسلفنا الحديث عنه، فالشؤون العملية هنا يمكن مناقشتها بطريقة واقعية، ويمكن مناقشتها بأسلوب براغماتي.

وأما إذا كان المراد باللغة شيئاً آخر، فلا أدري ماذا يمكن أن يتبعه من تفاوتات؟

○ **هل الكلام الجديد مفهوم نسبي ذو مراتب؟**

□ لاشك في ذلك. الكلام الجديد اليوم سيكون قديماً بعد 200 سنة، والكلام القديم اليوم لم يكن كذلك قبل 200 أو 300 أو 500 عام. وعليه فالقدم والجدة حالتان مرتبطتان بالزمان تماماً.

○ **والهندسة المعرفية...؟**

□ لا أفهم بالضبط معنى الهندسة المعرفية، وسأذكر شيئاً قد يكون هو المراد بالهندسة المعرفية، رغم ما يكتنفه من غموض.

إذا كان المقصود مكانة علم الكلام الجديد بين العلوم، وما هو الفرق بين هذه المكانة، ومكانة الكلام القديم بين العلوم القديمة؟ فالواقع أن الكلام الجديد اليوم جزء من علم الدين يرتبط بستة أجزاء أخرى، هي:

1- علم نفس الدين.

2- علم اجتماع الدين.

3- تاريخ الأديان.

4- علم الأديان المقارن.

5- انثروبولوجيا الدين (علم إنسان الدين).



6- فلسفة الدين.

هذه ستة مجالات أو ستة أجزاء تتعاطى باستمرار مع الكلام الجديد، إذن هندسته المعرفية هي كونه ذا مكانة بين العلوم التي تدرس الدين، فهو يتعاطى وإياها باستمرار.

ولكن ربما كان المراد بالهندسة المعرفية شيئاً آخر، هو علاقة الكلام الجديد بالعلوم التي لا شأن لها بدراسة الدين. وهنا ينبغي القول: إن الكلام الجديد يستفيد من جميع فروع الفلسفة، لاسيما فلسفة العلوم التجريبية، وفلسفة الدين، وفلسفة النفس أو فلسفة الذهن وفلسفة المعرفة، وفلسفة ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا.

بيد أن استهلاكه لا يقتصر على الفروع الفلسفية، وإنما يستفيد أيضاً من العلوم التاريخية، والعلوم التجريبية خصوصاً الفيزياء. كما ينتفع من معطيات علم النفس وعلم الاجتماع. بل إنه يستفيد حتى من العلوم الشهودية، أي من أجزاء مما نسميه العرفان.. علم الكلام الجديد يتعامل ويتعاطى مع كل هذه العلوم والمعارف.

○ البعض يرى أن المفكر الفلاني هو مؤسس علم الكلام الجديد، في حين يذهب آخرون إلى أن تحديد مؤسس بعينه لهذا العلم رأي لا ينسجم وحقائق التاريخ، وينم عن جهل بالمعنى الواقعي للتجديد في علم الكلام...من هم أبرز الذين ساهموا في العصر الحديث في إرساء قواعد الكلام الجديد؟

□ أعتقد أساساً أن علم الكلام الجديد ليس علماً مستقلاً، ليقال: إن مؤسسه فلان من الناس، فالعلم الذي يمكن أن يكون لـه مؤسس هو العلم المستقل، والاستقلالية هنا أحد الشروط اللازمة لامكانية وجود مؤسس، وليست شرطاً كافياً، وما لم يكن العلم مستقلاً لا نستطيع القول: إن لـه مؤسساً، فحينما نقول مثلاً: إن مؤسس المنطق أرسطو بغض النظر عن صحة هذا القول أو سقمه نكون قد افترضنا مسبقاً أنه علم مستقل. بينما علم الكلام كان موجوداً على طول التاريخ، وتطوراته الحالية تسمى علم الكلام الجديد، وبهذا لا أرى أساساً امكانية القول بمؤسس لهذا العلم. أما حول السؤال عن أبرز الشخصيات المساهمة في الكلام الجديد، فقد قدّمت في الجواب عن السؤال الأول، أن الكلام الجديد هو في الواقع الصورة المحلية للإلهيات المسيحية المعاصرة، وعليه إذا أردنا الاستفسار عن ألمع الشخصيات الكلامية الجديدة، ينبغي أن نرى من هم أبرز المتألهين المسيحيين المعاصرين. من هنا أقول: إن الوجوه المهمة



في الالهيات المسيحية المعاصرة وجوه بروتستانتية، وقد ذكرت في الفصل الأول من كتاب العقلانية والمعنوية «معطيات الوحي ومكتشفات الإنسان» أربعة من ابرز هذه الأسماء هم؛ تيليش، وبارت، وبونهافر، ورانر.

❍ ما هو تأثير معرفة المسلمين بالعلوم الحديثة في خلق توجهات جديدة داخل علم الكلام الإسلامي؟

❑ لقد كان الأثر الذي تركته العلوم الحديثة على كلام المسلمين بعد تعرفهم عليها، شبيهاً بأثر هذه العلوم على الكلام المسيحي إثر اكتشاف النصارى لها، ففي الغرب، حينما بدأت العلوم الحديثة بالظهور منذ 400 سنة تقريباً، وانطلقت الفلسفة الحديثة مع فرانسيس بيكون وديكارت، تركت هذه العلوم والفلسفات بصماتها على الالهيات المسيحية، ومثل هذه البصمات كان لابد أن تتركها العلوم والفلسفة الحديثة على علم الكلام الإسلامي، حينما تعرّف المسلمون على هذه العلوم طوال العقود الأخيرة.

وإذا سأل سائل؛ هل يمكن تلخيص هذا التأثير؟ أجيب: نعم، يمكن تلخيص فعل العلوم والفلسفة الحديثة في علم الكلام الجديد بالنحو التالي:

1- تكريس العقلانية والنزعة الطبيعية

يبدو أن أول أثر يتركه تعرّف المسلمين على العلوم الحديثة في كلامهم، هو تقليص حجم الاعتماد على النقليات والتعبديات. وبعبارة ثانية فإن المعرفة بالعلوم الحديثة تُضعِف من الإلهيات الدوغماتيقية الجزمية، وتقوّي الإلهيات الطبيعية والعقلية. وهذا ما حصل في الغرب أيضاً، فإنه كلّما أوغلنا في العلوم والمعارف الحديثة اشتد اندفاعنا ذهنياً وعاطفياً صوب الإلهيات العقلية والطبيعية، وزاد عزوفنا عن الإلهيات التعبدية الجزمية.

2- انحسار قيمة العلوم التاريخية

الأثر الثاني هو الاستغناء التدريجي عن العلوم التاريخية، فالكلام الإسلامي تستند أجزاء منه على أحداث تاريخية وقعت في صدر الإسلام، وتمخضت عن ظهور المذاهب الإسلامية المختلفة، التي كان لكل واحد منها مدرسته الكلامية الخاصة. وأتصور أن تعرف المسلمين على المعطيات العلمية الجديدة سيقلّل في المستقبل



اعتمادهم على هذه الأحداث التاريخية، وعلى العلوم التاريخية بصفة عامة. إن جانباً من الكلام الإسلامي يناقش أحداثاً تاريخية محاولاً إثبات وقوعها أو عدم وقوعها، واكتشاف الآثار التي تترتب عليها إذا كانت قد وقعت فعلاً، في حين يبدو أن مثل هذه المناقشات ستنحسر مستقبلاً، والسبب يمكن أن يطرح في شقين:

الأول: تطور العلوم والمناهج الحديثة، وخصوصاً المعرفة العميقة بمناهج العلوم التاريخية أثبتت أن حقائق التاريخ تبقى دائماً احتمالية، ولا مجال للجزم في العلوم التاريخية، ولا يمكن التيقّن من شيء. والذي يعي هذه المسألة لن يربط أبحاثه بأمور متنازع عليها، يعلم مسبقاً أن كلا طرفي النزاع لن يستطيع إثبات رأيه فيها بشكل قطعي، وإنما سيميل إلى ما يمكنه إثباته بأسلوب معقول، لا إلى المسائل التي مهما بحثت ودرست بقيت فيها نسبة من الغموض والجهل.

والثاني: لا تتدخل البحوث التاريخية في تمتين الحالة المعنوية التي ينشدها الإنسان المعاصر، فالإنسان اليوم يريد المعنوية من الدين، والمعنوية غير موقوفة على أية حادثة تاريخية، لهذا أتوقع انكماش الاهتمامات التاريخية في علم الكلام خلال العقود المقبلة.

3- تعميق الحالة التبيينية في الكلام الجديد

الظاهرة الأخرى التي ستتكرّس بفعل التعرف على العلوم الجديدة، تضعيف الجنبة الدفاعية (Apologetics) في علم الكلام، وتطوير الجنبة التبيينية فيه، فبدل أن يستغرق الكلام في الدفاع عن تعاليم الدين ومهاجمة تعاليم الآخر، سيحاول تفهيم تعاليمه للطرف الآخر عن طريق التبيين والاستدلال.

4- دعم النزعة البراغماتية

الاثر الرابع يتمثل في تزايد التشديد على الآثار العملية لتعاليم الدين، والاهتمام بدراسة هذه الآثار واثباتها، والكشف عن جوانب جديدة من المكاسب الروحية والنفسية والحياتية التي تتحفنا بها التصورات الدينية.



5- محورية القيم المعنوية

الأمر الآخر الذي يبدو أن الإلهيات ستتصف به مستقبلاً، إثر انفتاح أربابها على العلوم والفلسفة الحديثة، هو تكريس أرجحيّة الحالة المعنوية على التدين بمعناه الخاص.

وبتعبير آخر، فإن المسلمين سيفهمون يوماً بعد يوم تبعاً للحركة الفكرية العالمية، أن جوهر الدين ولبابه نوع من الأخلاق العرفانية العميقة؛ لذلك سيتحركون باتجاه تمتين الأسس النظرية لهذه الأخلاق العرفانية. وأتصور أن جميع الموانع التي تقف في وجه هذه الأخلاق العرفانية ستزول تدريجياً ويقل الاهتمام بها.

وإذا سنحت الفرصة سأدلل بطائفة من الشواهد التاريخية، كيف أن المتكلمين المسلمين اهتموا في عصر من العصور غاية الاهتمام بمسألة معينة، بينما فقدت في عصر آخر أهميتها تلك، وهذا لا يعني أن متكلمي العصر الآخر أنكروها، وإنما فقدت بالنسبة اليهم أهميتها البالغة التي كانت تتمتع بها في الماضي، فمثلاً كان عالم الكلام يركّز في زمنٍ ما على معراج الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، أما اليوم فلا يوجد بين المتكلمين من يناقش هذه المسألة، وليس ذلك نتيجة انكار المتكلم المعاصر لهذه الحادثة، بل لأن تلك الحادثة لا تلعب دوراً كبيراً في تشكيل النزعة المعنوية التي يتوخاها من الدين.

6- دنيوية الكلام الجديد

التفاوت الآخر الذي أرى أن كلامنا سيكتسبه بالمقارنة مع الكلام القديم، أنه سيصبح بمعنىً من المعاني «علمانياً». والمعنى المشار إليه هو أنه بدل أن يتطرق إلى ما يمكن أن يفعله الدين لحياتنا بعد الموت، سيتناول ما يمكن أن يقدمه الدين لحياتنا الحالية في هذا العالم.

وهذا لا يعني أبداً أن الكلام الجديد ينكر الآخرة، كما لا يعني أن حياة ما بعد الموت لن تمثل همّاً من هموم إنسان المستقبل، لكنه يعني بالضبط أن على الدين أن يفي بوعوده «النقدية المعجّلة» حتى نناقش بعد ذلك وعوده «القرضية المؤجّلة». فإذا لم يفِ بوعده النقدي، فمن باب أولى لن يثق أحد بوعوده المؤجّلة.



بهذا المعنى تتكرس دنيوية علم الكلام وعلمانيته، أي سيركّز رجاله على منافع الدين وضروراته الدنيوية.

وإذا أصبح علم الكلام دنيوياً فسيظهر لـه فارق آخر مع الكلام القديم، هو اهتمامه البالغ بالإنسان والطبيعة الإنسانية وحقوق الإنسان.

من هنا يمكن القول: إن الكلام الجديد في العقود القادمة سيكون كلام الحقوق الإنسانية بشكل واضح.

الكلام الجديد والعلوم الإنسانية الجديدة

○ هل يصح الاعتراض بأن الكلام الجديد وليد الواقع المعرفي في العالم الغربي وصنيعة فلسفة العلم الغربية خصوصاً؛ لذلك لا يمكن تعميمه خارج تلك الأجواء؟وكيف يتسنّى تشكيل علم كلام يتلاءم والمقتضيات العقيدية للاجتماع الإسلامي المعاصر من دون أن يتأثر بمعطيات العلوم الإنسانية؟

□ الواقع أن الكلام الجديد لا يستند فقط على فلسفة العلوم في الغرب، وإنما الكلام الجديد ينهض على علم المعرفة الغربي أيضاً، وعلى فلسفة الأخلاق، وفلسفة الذهن، وفلسفة ما بعد الطبيعة الغربية. إنه يعتمد على جميع فروع الفلسفة الغربية، لا على فلسفة العلوم فقط.

وهذا لا يعد مثلبة في علم الكلام الجديد أبداً، فمن الخطأ القول: إن الكلام الجديد يقوم على كذا ولا يقوم على كذا، وإذا قام على الشيء الفلاني قبلناه، أما إذا قام على شيء آخر رفضناه.

ما يجب أن نهتم به دائماً ونجعله معياراً ثابتاً لقبولنا ورفضنا، هو الحق والباطل، فهل ما يقوله الكلام الجديد حق أم باطل؟ والحق والباطل هنا لا يمكن اثباتهما بسوى الملاكات العقلانية، أما على أي الأشياء ينهض الكلام الجديد، وعلى أيّها لا ينهض؟ فإنه ينهض على الكثير من الأشياء، لكن من الغريب على المنهج العلمي مهاجمة الكلام الجديد؛ لأنه يبتني على الأمر الفلاني أو لا يبتني على الأمر الفلاني. وإنما المنهج العلمي أن ننظر هل ما جاء به الكلام الجديد حق أم باطل، صحيح أم غير صحيح؟ ينبغي أن ينصب جهدنا بتمامه على إقامة الأدلة وقبول الطروحات أو رفضها



على أساسٍ من تلك الأدلة، وليس المهم بعد ذلك ما تبتني عليه هذه الطروحات وما لا تبتني.

وحينما نقول: إن هذه مسألة غير مهمة نقصد عدم إدخالها في باب الرفض والقبول، وإلاّ فمن الناحية التاريخية يجب أن نعرف الأسس التي تنهض عليها أية ظاهرة علمية، ومسقط رأسها وحيثيات بدايتها. أما أن نرفض الشيء لمجرد أن الفلانيين أول من قال به، فهذا ما نعتبره مجافاة للمنهج العلمي.

وبخصوص امكانية تشكيل كلام جديد غير متأثر بمعطيات العلوم الإنسانية، ينبغي التشديد أن ليس مثل هذا الأمر مستحيلاً وحسب، وإنما هو غير محبّذ أساساً، حتى لو كان ممكناً. لكنه على أية حال غير ممكن؛ بسبب أن البشر حينما يتطور تفكيرهم تطوراً هائلاً في كافة المجالات المعرفية والعلمية، لا يمكن الطلب منهم عدم التطور في مجال الدراسات الدينية، فحينما تنمو العلوم التجريبية، وتنمو الفلسفة، وتنمو العلوم التاريخية، وتتطور العلوم العرفانية، ويتطور كل ما في الحياة، لا يمكن القول: لتتطور كل مجالات الحياة وتتقدم إلى الأمام، لكننا حينما نريد الدخول في أمور الدين ونظرياته، يجب أن ننسى كل تلك التطورات. هذا النسيان عملية غير ممكنة، ولا هي محبّذة.

الاتجاهات الكلامية الجديدة في ايران

○ متى ظهرت الاتجاهات الجديدة في علم الكلام في ايران؟ وما هو دور كل من الحوزات العلمية والجامعات في ذلك؟

❑ إذا كان المقصود بالاتجاهات الجديدة في علم الكلام، هو ما سمّيناه في الأسئلة السابقة علم الكلام الجديد، فإن هذه الاتجاهات بدأت منذ حوالى خمسين عاماً، فمنذ خمسين سنة تقريباً ظهر في ايران مفكرون ملتزمون بالدين وعلومه نظروا إليه من منظار الإنسان الغربي المعاصر. طبعاً لم يكن هؤلاء في مستوى واحد في سعة المعلومات، ولا في مواهبهم الفكرية، ولا في معرفتهم بالدين وأبعاده، ولا حتى من حيث التزامهم العملي بالدين. كما لم يكونوا متساوين بلحاظ اطلاعهم واهتمامهم بالثقافة والحضارة الغربية. ومع ذلك يمكن القول: إن قاسماً مشتركاً كان يؤلف بينهم هو نظرتهم الحداثوية للدين.



ومن الأسماء التي يمكن الاشارة إليها في هذا الباب: محمد نَخشَب، والمهندس مهدي بازركان، والدكتور يد الله سحابي، والدكتور علي شريعتي، وهم جميعاً شخصيات ازدهرت في عطائها الفكري قبل انتصار الثورة الإسلامية. والحق أن تصاعد تيار الكلام الجديد بدأ بصورته القوية بعد انتصار الثورة الإسلامية، أي بعد عام 1979م.

مطهري والكلام الجديد

○ ألم تكن الأفكار التي قدّمها مرتضى مطهري ضمن نطاق علم الكلام الجديد؟

□ يمكن القول: إن مطهري كانت لـه معرفة بسيطة جداً ببعض التيارات الفكرية في الغرب، ولكن لا يصح اعتباره متكلماً جديداً، فمن شروط المتكلم الجديد، أنه فضلاً عن معرفته بالفكر الغربي المعاصر، يجب أن يحمل نوعاً من الإيجابية والاستيناس بهذا الفكر، والشهيد مطهري حسب علمي، ووفق ما ألاحظه في مؤلفاته، لم يكن إيجابياً أبداً تجاه الأفكار والطروحات الحديثة. نعم، إنه متكلم تقليدي، على معرفة بالمفاهيم والمواضيع الجديدة، وهو في ذلك نمط مختلف عن بقية المتكلمين التقليديين.

○ نتاجاته التي قدمها، نظير «مدخل الى الرؤية التوحيدية للعالم» و«نظام حقوق المرأة في الإسلام»، أو بحثه «الدين شمس لن تغيب» ألم تكن مباحث كلامية جديدة؟ ونقصد هنا توجهات هذه الابحاث، وليس ما فيها من معلومات ومعرفة بالغرب.

□ إذا كان المراد بالتوجهات أنها تجيب عن سؤال يجيب عليه المتكلم الجديد، فأنا لم ألاحظ مثل هذا، ولهذا أقول: لا يمكن اعتبار الشهيد مطهري متكلماً جديداً، فالواضح أن معرفته بالثقافة الغربية كانت ضئيلة وسطحية، ولم يجب عن أية مسألة كلامية بالشكل الذي يجيب عليها المتكلم الجديد.

وحتى إذا وجدناه يطرح كلام المتكلم الجديد، فإنه يطرحه ليدحضه، اُنظروا كتاب «الدوافع نحو المادية» و«العدل الإلهي» هذه هي مؤلفاته الكلامية المهمة، بالإضافة إلى «نظام حقوق المرأة في الإسلام» و«مسألة الحجاب»، إنه يطرح مسائل جديدة، لكنه لا يجيب عن أي منها إجابة الباحث الجديد، وإنما يقدم لها إجابات الباحث التقليدي. لم يقدم المرحوم مطهري جواباً عن مسألة دينية في أي موضع من مؤلفاته، لا يستسيغه



العلامة الطباطبائي مثلاً، ولا يستسيغه باقي المتكلمين التقليديين، فحينما نقول: إن هذا متكلم جديد لا نريد أن عليه فقط طرح بعض المسائل الجديدة، وإنما المفروض به تقديم إجابات جديدة، إن عن المسائل الجديدة، وإن عن المسائل القديمة. وأنا لا أرى هكذا إجابات في كتابات الشهيد مطهري، وعليه أعتبره متكلماً تقليدياً لا جديداً.

○ حتى لم يطرح أسئلة جديدة؟

□ لم يطرح أية أسئلة جديدة من عنده، وحينما نراه يعيد طرح الاشكالات التي طرحها المرحوم مهدي بازركان في كتاباته وأجاب عنها، أو الاشكالات التي طرحها الدكتور علي شريعتي، أو محمد إقبال، ثم يجيب عنها، فهذا لا يعني أنه طرح أسئلة من عنده، وإنما أجاب عن أسئلة طرحها الآخرون، وفي إجاباته لم يكن مجدداً.

أهمية المرحوم مطهري في رأيي أنه قدّم أجوبة السلف بطريقة استدلالية أعمق، لكنه بالتالي كان يقدم ذات الأجوبة التي قدّمها الماضون على الأسئلة، ففي مسألة الجبر والاختيار مثلاً لا نراه يقدم طروحات جديدة، وإنما يكرر أجوبة المرحوم الطباطبائي وباقي أساتذته، ولكن بطريقة مبرهنة.

أسباب تطور الكلام الجديد بعد الثورة

أما بعد الثورة فقد تطور الكلام الجديد في ايران، لثلاثة أسباب رئيسية، وهي:

أولا: لم يقف علماء الدين موقف اختبار طروحاتهم حتى انتصرت الثورة الإسلامية في ايران، فقبل ذلك كانوا يطرحون مجرد ادعاءات، ولم يخضعوا أبداً لاختبار مدعياتهم هذه. أما حينما انتصرت الثورة واستلم أصحاب الادعاءات زمام السلطة، بدأت رؤاهم ونظرياتهم في الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع تواجه الواقع.

وكانت هذه هي المرة الأولى التي تتوفر فيها ساحة اختبار لمدعيات رجال الدين التقليديين، فقبل الانتصار لم يكن بامكان أحد المقارنة بين مزاعمهم والواقع، أما حينما استلموا مقاليد الحكم والإدارة لم يكن بالإمكان غض الطرف عن الواقع. وشيئاً فشيئاً ظهر بعض التناشز بين المزاعم والواقع، مما دفع البعض إلى التفكير، وخصوصاً المهتمين بحماية الثورة وأنصارها، ممن لا يرغبون أن تظهر نظرياتها وطروحاتها غير مجدية، عندها بدأوا سلسلة من الجهود الفكرية الجديدة للتوفيق بين النظريات والواقع.



وقد كان هذا من الأسباب المهمة لتطور علم الكلام الجديد بعد انتصار الثورة الإسلامية، ويمكن تلخيصه بأن المشكلات العملية أوجدت قضايا نظرية غذّت علم الكلام الجديد وساعدت على نموه.

ثانيا: الثورة ونظام الجمهورية الإسلامية كأي نظام آخر لـه معارضوه، والمعارضون يراقبون فيما يراقبون الأسس والمباني النظرية للفئة الحاكمة، ولهذا طرحت منذ مطلع الثورة نقود عديدة للدين، من قبل غير المتدينين، تناقش الدين، والحكومة الدينية، وتطرح رؤاها في دور الدين وحدوده، وكان لابد لهذه النقود من ردود، الأمر الذي أشعل فتيل السجالات الفكرية والكلامية، ودفع عجلتها إلى الأمام.

ثالثا: بعد انتصار الثورة، ارتفع مستوى معرفة جيل الشباب بالثقافة الغربية لأسباب وعوامل عديدة، منها تطور وسائل الإعلام العامة، فقد شهد العالم خلال العشرين سنة الماضية تقدماً تقنياً لم يسبق لـه مثيل طوال العقود الخمسة السابقة، وهذا ما أدى إلى تعرّف الجميع بشكل أو بآخر على الثقافة الغربية، سواء ثقافته الفلسفية أو غير الفلسفية، مما ساعد في ولادة الكلام الجديد، بعد أن عاد الكلام التقليدي غير ناجع.

أما عن دور الحوزات العلمية والجامعات في هذا النطاق، فالواقع أنني لا أجد في الحوزة العلمية سوى مناهضة الكلام الجديد. وأعتقد أن كلامنا الجديد لم يكن ثمرة أتعاب حوزاتنا العلمية، لكنه حصيلة الجهود الجامعية. وطبعاً حينما كانت الجامعات تخوض في مباحث الكلام الجديد، كانت الحوزات تتبعها في ذلك، لكن الأخيرة ظلّت متأخرة دائماً، فلا أعرف حتى مسألة كلامية جديدة واحدة سبقت فيها الحوزات العلمية الجامعات في ايران، وانما كانت المسائل تطرح دائماً في الجامعات ثم تتسرّب إلى حوزات العلوم الدينية، فتثير ردود أفعال معارضة أو موافقة.

○ **وماذا عن الجيل الجديد في الحوزات، ألم يكن لـه أي دور؟**

□ إذا كان المراد بالدور أنهم طرحوا مسائل جديدة، فالجواب سلبي، إنهم لم يطرحوا مسائل جديدة. أما إذا كان القصد أنهم حاولوا نحت إجابات معينة عن المسائل التي طرحها الآخرون، سواء كانت إجابات تقليدية أو حديثة، نعم، كان لهم مثل هذا الدور.



عقبات تواجه تطور الكلام الجديد

○ **ما هي العقبات والمشكلات التي تعترض تطور علم الكلام الجديد؟**

□ إن الكلام الجديد يظهر ويترعرع في البيئة التي تتوفر فيها حرية التعبير عن الرأي (حرية التعبير عن الرأي المبرهن في رأيي)، أما إذا كانت إحدى القراءات صحيحة وارثوذكسية (Orthodox)، وباقي القراءات غير صحيحة وهتروذكسية (Heterodox)، فلن يكون المجال مفتوحاً أمام علم الكلام للنمو والتطور. لقد كان من عوامل تطور الكلام الجديد في الغرب ارتفاع الحدود الصارمة بين الأرثوذكسي والهتروذكسي هناك منذ أمد طويل، وإلاّ إذا أصرّت جماعة على أن فهمها للدين هو الفهم الوحيد للدين، وهو القراءة الدينية الوحيدة المسموح بها، فلن يعود أمام سائر القراءات مجال لأن تطرح وتخضع للنقد، وإذا لم يكن ثمة نقد، فكيف ينمو علم الكلام؟

أعتقد أن هذه أكبر العقبات، فما دمنا نعتبر القراءة الأخرى هتروذكساً، وبدعة، وطرحاً اجنبياً، وكفراً، لن يزدهر علم الكلام.. هذه أهمّ المشكلات الموجودة، لكنها ليست المشكلة الوحيدة. هذه مشكلة، والمشكلة الأخرى التي ألاحظ تأثيرها السلبي على الكلام الجديد خلال العقدين الأخيرين، تتمثل في تسيّس الكلام الجديد، فالكثير من المشتغلين اليوم بالكلام الجديد، متسيّسون. واقصد بالتسيّس هنا أنهم يتصورون مسبقاً عن وعي منهم أو عن غير وعي أن مشكلتنا الوحيدة، أو أكبر مشاكل المجتمع، أو علة علل معضلات المجتمع هي النظام السياسي الحاكم. وهذا من شأنه أن يصيب علم الكلام بنمو كاريكاتيري، بدل أن يأخذ امتداده المناسب في المجتمع، فتتضخّم بعض أجزائه أكثر من الحد الطبيعي، بينما تبقى سائر الأجزاء ضعيفة هزيلة.

وقد جرَّ هذا التسيّس بعض المشتغلين بعلم الكلام الجديد إلى لون من النزعة الصحافية، والنظرة السطحية، والتسرّع، والكثير من الحالات السلبية التي يمكن بدورها أن تطرح كمشكلات أخرى تواجه الكلام الجديد.

○ **في الكلام الجديد في ايران تغيب بحوث الوجود تماماً.**

□ نعم، هي كذلك.

○ **هذه بحد ذاتها من المشكلات. لقد اتخذت الأبحاث الكلامية توجهات سياسية، أكثر مما أبدته من ميول معنوية.**



❑ هذه أيضاً مسألة أخرى يمكن أن تطرح. إن علم الكلام الجديد وبسبب تعاطيه وأخذه واقتباسه الواسع من العلوم الأخرى، كالفلسفة وفروعها، والعلوم التجريبية، والعلوم التاريخية، والعلوم الشهودية، و... الخ، ولذلك لا ينمو بالشكل المطلوب إلاّ حينما تتطور جميع هذه العلوم أيضاً. وفي بلادنا لم تشهد هذه المعارف تطورات مناسبة، وعليه لن يستطيع المتكلم الجديد توظيف نتاجات المعارف البشرية العصرية بشكل مناسب، لتبيين الدين والدفاع عنه؛ لأنه يجهل غالبية هذه النتاجات، وهذه بحد ذاتها من النواقص التي تكبح تقدم الكلام الجديد عندنا.

○ ما هو واقع الدراسات الكلامية حالياً في الحوزة العلمية في قم، وما هي المشكلات التي تواجه الدرس الكلامي الجديد في هذه الحوزة؟

❑ يمكن القول: إن اهتمام الحوزة العلمية في قم بهذا الجانب أصبح اليوم أكثر بكثير مما كان عليه قبل ثلاثين سنة، وحتى قبل عشر سنوات، فغدا الكثير من طلاب الحوزة وفضلائها من ذوي الاهتمامات بالقضايا الكلامية الجديدة. وهذا ما يجعلني أقول: إن رونقاً نادراً بل منقطع النظير يشهده علم الكلام اليوم في الحوزات، فقد تضاعف فيها الاشتغال بالمسائل الكلامية، وهذا طبعاً مقارنةً بما كانت عليه في العقود الماضية.

○ وكيف إذا كانت المقارنة بما هو خارج الحوزة؟

❑ حتى في هذا الإطار يمكن القول: إن الحوزة العلمية في قم ليست متخلّفة عن الجامعات، من حيث الاندفاع والاهتمام والمناقشة. وأؤكد مرة أخرى على التفكيك بين مستويين:

الأول: مستوى ريادة الفكر الكلامي الجديد في ايران، وهو خالٍ تماماً من أية شخصية حوزوية، وإنما جميعهم جامعيون.

الثاني: مستوى مناقشة القضايا بعد طرحها. على هذا المستوى يمكن القول: إن الحوزات غير متخلّفة عن الجامعات في احتضان المسائل ومناقشتها. طبعاً، الإجابات التي تعرضها الحوزات العلمية بعضها إجابات تقليدية، وبعضها الآخر ردود ذات صبغة تجديدية.



أما عن المشكلات التي تواجه الدرس الكلامي الجديد في الحوزة، فأتصور أنها ذاتها التي أشرنا إليها قبل قليل كمشكلات عامة تقف أمام تنامي علم الكلام الجديد.

○ **إذن ما هو السبيل لتجاوز هذه المشكلات؟**

□ أتصور أن المشكلة الأكبر إذا عولجت، يمكن علاج باقي المشكلات. والمشكلة الكبرى كما ذكرنا تحديد أرثوذكسية معينة، واعتبار ما عداها هتروذكسية، وتنصيب أشخاص يحددون من أنفسهم معايير لتحديد ما يطابق الدين وما يشذُّ عن الدين، وهم غالباً يمارسون هذا الفرز من دون أية براهين مقنعة.

○ **كيف تصنّفون الاتجاهات الراهنة في علم الكلام؟**

□ يبدو أن علم الكلام في بلادنا لم يتسع ويتعمق بعد إلى الدرجة التي يمكن معها تصنيف التوجهات في داخله. وقد ذكرت في مناسبة سابقة أن تقسيم الوضع الموجود حالياً غير ممكن لثلاثة أسباب:

الأول: عدم توفر حرية التعبير عن الرأي، بالمستوى الذي يستطيع معه مفكرونا الدينيون المبدعون التعبير عن جميع معتقداتهم بكتاباتهم ومحاضراتهم. ولو حدث هذا لتراكمت المادة العلمية بشكل يسهّل تصنيفها وتقسيمها، فالتصنيف إلى جماعات واتجاهات يحتاج الى: تطورات كبيرة، وشخصيات عديدة، وكم نظري وعلمي وافر، يجعل من المعقول تصنيف حسن وحسين مثلاً في الجماعة الفلانية، وتقي ونقي في جماعة أخرى، وزيد وعمرو في فريق ثالث.

الثاني: أن معظم المشتغلين عندنا في الكلام الجديد أصحاب مواقف سلبية أكثر منهم أصحاب مواقف إيجابية، أي أنهم في الغالب يرفضون هذا الرأي ويدحضون تلك النظرية. واكثر ما يدحضونه هو معطيات الكلام التقليدي، من دون أن يقدموا البدائل الإيجابية التي يمكن على ضوئها التصنيف.

الثالث: أن المتمرسين حقاً في الكلام الجديد بايران قليلون جداً، فلا نستطيع تقرير توجهات عدّة، إلاّ إذا كان ثمة عدد مناسب من المفكرين المتنوعين في توجهاتهم، أما إذا كان العدد قليلاً فقد نضطر إلى اعتبار كل مفكر جماعةً أو تياراً بحد ذاته، وهذا غير مستساغ.



○ ما هي الاتجاهات الكلامية السائدة في الوقت الحاضر داخل ايران؟

□ أتصور أن التيار الكلامي الجديد ذا النزعات الفلسفية التحليلية، يحظى اليوم بالقسط الأوفر من الإقبال والاهتمام، فغالبية المشتغلين بالكلام الجديد كمفكرين أوكتاب أو مترجمين أومتابعين، هم من أصحاب التوجهات التحليلية الفلسفية في الكلام الجديد.

○ من هم أبرز العلماء والمفكرين المعاصرين داخل الحوزة وخارجها، ممن أرفدوا الكلام الجديد بطروحات مهمة؟

□ من داخل الحوزة العلمية لا أعرف أحداً، أما من خارجها، أي في الأوساط الجامعية الايرانية فلا شك أن الدكتور عبدالكريم سروش والشيخ محمد مجتهد شبستري في الوقت الحاضر هما أبرز مفكرين كان لهما تأثير بالغ في تطوير علم الكلام الجديد.

اشكاليتان أساسيتان

○ ما هي التحديات والمعضلات التي تواجه الفكر الديني اليوم؟وما هو ترتيب الأولويات في هذا الإطار؟

□ من الأفضل حصر السؤال بالمقطع الزماني والمكاني الذي نحن فيه؛ ليمكن الإجابة عنه بصورة أدق. أعتقد أننا اليوم نواجه إشكاليتين أساسيتين:

الأولى: التدليل على العلاقة بين العقلانية والدين، فمجتمعنا يعيش عهد الحداثة شئنا أم أبينا، ومظاهر الحداثة تنتشر وتتكرّس في أوساطنا باطّراد يوماً بعد آخر، من هنا لا يمكن التعامل من منطلق اللاأبالية مع مفهوم العقلانية ومستلزماته وآثاره. وهكذا فالمفكر الديني العصري يواجه تحديات البرهنة على تناسق الدين والعقلانية.

المفكر الديني العصري، هو أساساً من يكون من ناحية صاحب أفكار واستدلالات عقلانية ومن ناحية أخرى متديناً ومنتمياً لمنهج ديني معين؛ لذا يتعيّن عليه الجمع بين هذين بشكل تنظيري متين.

والإشكالية الثانية: تتلخص في السؤال: كيف يمكن للمفكر الديني العصري حفظ الروح المعنوية لدى الناس، بل تقويتها؟ في مجتمعنا ثمة عوامل تهدد المعنوية بشكل



خطير جداً. وعلى المفكر الديني العصري الحيلولة دون تضعيف هذه المعنوية، وفوق هذا العمل على تقويتها. هذه من المعضلات المهمة في حياتنا المعاصرة. عامة المتدينين ترتبط المعنوية فيهم بنوع من التدين، أي أن المعنوية تتجلّى لديهم دائماً في صورة تدين بدين معين.

وربما لا يمكن تصور معنوية بلا تدين إلاّ لقلة قليلة من الخواص؛ لذلك إذا تعرض التدين للخطر في مجتمعنا تعرضت الروح المعنوية للخطر أيضاً. والعوامل التي تشكّل خطراً على الدين في مجتمعنا كثيرة جداً. أهمها النفاق والرياء في تطبيق الدين. هذه الظاهرة ذات تأثير عالٍ في نفور الناس من الدين، ونفور الناس من الدين يفضي بطبيعة الحال إلى ابتعادهم عن الروح المعنوية.

المفكر الديني العصري لابد أن يكون مهموماً بتكريس الروح المعنوية لدى قطاعات الناس، وهذه مهمة كبيرة وثقيلة جداً.

إن أسباب النفور من الدين قد لا تكون في بعض الأحيان أسباباً منطقية بل أسباباً نفسية، وهذا ما يضاعف من مهمة المثقف الديني، فلو كانت عوامل اللاتدين منطقية لأمكن دحضها بالاستدلالات والبراهين، أما إذا كانت العوامل نفسية وعاطفية وشعورية فمن العسير جداً إرجاع الماء المنسكب إلى الإناء.

○ المفكرون الدينيون الجدد ركّزوا في الغالب على الجوانب السلبية في الفكر الديني، وانهمكوا في التأشير على الأخطاء والسلبيات، ولم ينجزوا مشاريع إيجابية. إلى أي حدّ ترى العمل الإيجابي ضرورياً للتوفيق بين العقلانية والتدين؟

□ ما من شك في أهمية العمل الإيجابي، وعلى المفكر الديني العصري فضلاً عن نشاطه السلبي، التركيز على المشاريع الإيجابية. أوافقكم أن مثقفينا ومفكرينا الدينيين لم يبذلوا جهوداً إيجابية بقدر ما بذلوا من جهود سلبية. طبعاً هذا لا يعني الاستغناء عن العمل السلبي والكشف عن الأخطاء وعوامل التهديد، كما لا يعني أن البعض نبذوا الفعل الإيجابي عامدين عالمين. ولعل من أسباب ذلك أن أي فعل إيجابي يتوقف غالباً على فعل أو عدة أفعال سلبية؛ لذلك ينبغي أولاً إنجاز المشاريع النقدية السلبية التي تفتح الطريق أمام المشروع الإيجابي، ولكن إذا تفاقم حجم الفعل السلبي عن حدوده المعقولة سيتطفّل على الفعل الإيجابي.



والسبب الثاني هو أن الفكر الديني أو الاستنارة الدينية، حينما خاضت في الفعل النقدي السلبي واجهت من المعارضات ما أشعرها أن الفعل السلبي يجعلها تظهر بمظهر التيار المناهض للدين؛ لذلك عمدت إلى الدفاع عن فعلها النقدي السلبي، الأمر الذي أضر بفعلها الإيجابي.

أما السبب الثالث فهو أن الفعل الإيجابي أصعب بطبيعته من الفعل السلبي. ومن أسباب هذه الصعوبة أن الفعل السلبي يمكن انجازه بكثرة المطالعات والمعلومات والقابلية على التفكير والتحليل، بينما الفعل الإيجابي يحتاج فضلاً عما يحتاجه الفعل السلبي إلى نوع من التجربة المعنوية أو الحياة المعنوية، فما لم تكن هذه الحياة المعنوية، لم يتسنّ إنجاز مشروع إيجابي. وقد توفر هذا الشرط في مثقفينا الدينيين إلى حدٍ ما، إلاّ أنه لم يكن كما يبدو بالمقدار الكافي لإنجاز الفعل الإيجابي.

إن الفعل الإيجابي في الحقيقة نوع من السلوك الداخلي، وقد لاحظت في تاريخ الفكر المسيحي والإسلامي أن أصحاب المشاريع الإيجابية عادةً ما يكونون ذوي سلوك روحي عميق، وذلك خلافاً لأصحاب المشاريع السلبية. الفئة الأخيرة كانت متدينة هي الأخرى، إلاّ أنها بالقياس إلى الفئة الأولى أقل حظّاً من السلوك الروحي العميق.

ولو أردنا إيضاح جانب من آلية حاجة العمل الإيجابي إلى السلوك الداخلي، قلنا: إن معظم المشاريع الإيجابية تسير ببطء عجيب، حتى إنها لا تثمر في حياة أصحابها، الأمر الذي يفلُّ من إرادة صاحب المشروع، ما لم يكن على مستوى عالٍ جداً من المعنوية بحيث يواصل عمله بكل جدية وإيمان ومثابرة، وهو يعلم أنه لن يرى ثماره ونتائجه في حياته.

○ حبذا لو ذكرتم شخصيات من تاريخ الفكر المسيحي تعتقدون أنها أطلقت مشاريع إيجابية مهمة.

□ استطيع الاشارة إلى آلن واكس، وآلدوس هكسلي، وغابرييل مارسيل، وسيمون وي، وتامس مرتون. هؤلاء لم يقتصروا على النقد والعمل السلبي، وإنما كانت لهم انشطتهم الإيجابية. وطبعاً اشتملت مشاريعهم الإيجابية على القوي والضعيف والغث والسمين، إلاّ أنها كانت أعمالاً إيجابية مهمة على كل حال. قلتُ عدة مرات: إن



الإنسان إذا استطاع التأشير إلى الأخطاء حتى من دون تقديم البديل، ينبغي أن لا يعتبر مشككاً أو معارضاً، فكل مشروع لابد لـه من خطوتين:

أولا: اقتلاع الشجيرات الميتة من الأرض وحرث التراب.

وثانيا: غرس الأشجار الصالحة.

وإذا لم يستطع الإنسان انجاز الخطوة الثانية فمن الخطأ أن يترك الخطوة الأولى أيضاً.

○ في عالم الفكر الإسلامي، وخصوصاً في تاريخنا القريب، من هم في رأيك أصحاب المشاريع الإيجابية المتميّزة؟

❑ لم ألاحظ مشروعاً إيجابياً بين المسلمين التقليديين. أمثال رينه غنون، وفريتهوف شوآن، وتيتوس بوركهارت، ومارتين لينغز، كانت لهم أعمالهم الإيجابية بشكل أو بآخر. أما لدى المسلمين الحداثيين فلا توجد مشاريع إيجابية تذكر بالقياس إلى التقليديين. طبعاً الحداثيون والتقليديون هنا بالمعنى الذي أقصده أنا.

اتجاهات المثقف الديني

○ تعلمون أن المثقفين الدينيين لهم توجهاتهم المختلفة، هل بالإمكان تصنيف هذه التوجهات في حقول وخانات معينة؟

❑ هناك ثلاثة مبررات على الأقل تمنعني من تصنيف هذه التوجهات إلى أنواع واضحة متمايزة، وهي:

أولا: الاستنارة في بلادنا حديثة.

وثانيا: لم ينقد مستنيرونا الدينيون بعضهم.

وثالثا: الأنواع تتمايز حينما تطغى الجنبة الإيجابية للاستنارة الدينية.

ومع هذا أوافق أن هذا الشقاق والتعددية الثقافية مما يمكن ملاحظته على كل حال. اعتقد أن مثقفينا الدينيين إذا بدأوا مشاريعهم الإيجابية أمكن تصنيفهم إلى ثلاث مجاميع على الأقل:

المجموعة الأولى يمثلها من يكون تفكيرهم الديني المعاصر ذا طابع عملي غالب، واقتراحاتهم الإيجابية مفيدة عادة في الميادين العملية.



المجموعة الثانية هم الذين تنصب نتاجاتهم وآراؤهم في نقد ودراسة تراثنا الديني طوال 1400سنة، خلافاً للمجموعة الأولى الناظرة إلى الإسلام 3، تهتم هذه المجموعة بالإسلام 2.

وثمة مجموعة أخرى يشكلها المهتمون بالإسلام 1، مقدمين آراءً ونظريات إيجابية حول هذا الإسلام.

والتصنيف الآخر الذي يمكن افتراضه هو أن المفكرين الدينيين الجدد يتوزعون من ناحية إلى عدة فئات:

فئة يبرز في أعمال أصحابها الطابع الديني، فيدعون مخاطبيهم تدريجياً إلى المعنوية. وأنا استعمل كلمة المعنوية هنا بمعنىً خاص دقيق جداً، لا يترادف مع الدين ولا يكون بديلاً له. أتوقع أن يشيع هؤلاء في المستقبل نمطاً من الأخلاق العرفانية، تشبه إلى حدّ كبير الأخلاق في الأديان الشرقية.

والفئة الأخرى يمثلها من يغلب على نتاجاتهم الطابع الفكري النظري، وهم من سيميلون تدريجياً إلى مزيد من العقلانية وربما العلمانية.

○ وهل يمكن تقسيم هؤلاء المثقفين بلحاظ مصادرهم الفكرية، فنقول مثلاً: إن هناك مثقفين استلهموا الفلسفة التحليلية، وآخرين تأثروا بالفلسفة الوجودية أو الظاهراتية؟

□ نعم، هذا ايضاً تصنيف دقيق، إلاّ ان النتيجة ستكون نفس ما ذكرته. الميالون إلى الفلسفة التحليلية يحتمل فيهم أن تتضاعف نزعتهم العقلانية، بينما الجانحون إلى الفلسفة الوجودية سيميلون في الأغلب إلى الأخلاق العرفانية. وعلى كل حال يمكن النظر إلى انواع المثقفين من هذه الزاوية أيضاً.

○ في السنوات الأخيرة يمكن أن نلمس بوضوح سيادة الفلسفة التحليلية على أذهان المثقفين الدينيين في ايران، كيف تفسرون هذه الظاهرة؟

□ يمكن أن تكون العلل والعوامل الفردية مؤثرة في هذا المجال، وللعلل والعوامل غير الفردية أيضاً دورها على هذا الصعيد. في إطار العوامل غير الفردية يمكن القول: إن الجنوح الشديد للعقلانية هو أساساً من السمات البارزة لروح العصر، والعقلانية



تتجلّى بأجلى صورها في الفلسفة التحليلية. لكن ثمة عوامل فردية أيضاً، فبعض المثقفين لهم ميولهم الذاتية للمنهج التحليلي، ومن الطبيعي أن يشيعوا هذا اللون من الفهم والتصورات في الفضاء الفكري الذي يحيط بهم.

ترسيخ الروح المعنوية

○ ما الذي يجب القيام به من أجـل إفشاء الروح المعنوية في المجتمع؟

□ أنا من المعتقدين بترتيب الحاجات البشرية. وهذا ما تعلمته من النهضة الثالثة في علم النفس، من أمثال «مزلو» و«راجرز». الإنسان لـه حاجات أولية، مالم يلبّها لا تظهر لديه الحاجات الثانوية، وهكذا بالنسبة لحاجات الدرجة الثالثة والرابعة.

طبقاً لهذا الرأي أتصور أن إفشاء الروح المعنوية في أوساط المجتمع رهين بتلبية الحاجات الأولية للناس.

الخطوة الأولى التي ينبغي القيام بها على الصعيد النظري هي تشخيص وترتيب الحاجات الإنسانية. الإنسان الذي يعوزه الخبز لا يشتري كتاباً.

النقطة الثانية تتمثل في ضرورة الانفتاح على كل المصادر التي يمكن أن توفر لنا هذه المعنوية، فمن المهم جداً أن لا نقتصر على مصدر واحد فقط لتحصيل الروح المعنوية، فالبشر أنماط مختلفة، ولا يمكن جعلهم معنويين باسلوب واحد؛ لذلك ينبغي الاستعانة بكل سبل ترويج الروح المعنوية. مصادر المعنوية يمكن أن تكون ثلاثة:

الأول: مجموعة الأحكام والتعاليم الدينية والمذهبية المختلفة، والتي يجب النظر إليها من زاوية طلب الحقيقة والأخذ بها.

والثاني: مجموع ماورد في المأثورات العرفانية في العالم، سواء كان هذا عرفان الاديان الشرقية أو عرفان الغرب.

والثالث: مجموعة العلوم والمعارف ذات الصلة بعلم الإنسان، كبعض جوانب الفلسفة الوجودية أو علم النفس، لاسيما نهضته الثالثة.

النقطة الأخرى هي ضرورة أن نوضّح للمخاطبين الفروق بين العوامل المنطقية والعوامل النفسية. الوعي بهذه الفوارق من الخطوات المهمة على صعيد إشاعة



المعنوية؛ لأن جانباً ملحوظاً من نفور الناس من الدين يعود لأسباب نفسية، فلو استطعنا التدليل على أن العوامل النفسية غير عقلانية أي أنها غير مبرهنة، عندها سيحافظ الناس على معنوياتهم حتى في ظروف الاضراب والتوتر النفسي التي لا تضيّق المجال على المعنويات.

في العالم ثمة عبارات وحالات، يؤدي الإيمان بها إلى تغيير وجه الحياة. القرآن مثلاً يقول: [فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره* ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره]، والإمام علي(ع) يؤكد: أنه لا سبيل في الحياة خيرٌ من طلب الحق، أو عندما يقول النبي عيسى(ع): إنك مغبون إذا قايضت روحك بكل العالم، أو حينما يقول سقراط: «إعرف نفسك» أو «الحياة غير المجرَّبة غير جديرة بالعيش» أو العبارة الواردة في «بهغودغيتا»: «الفعل بدون التمنّي». هذه العبارات وما شاكلها حينما تترسخ في نفس الإنسان تغيّر من طبيعته. في كل أديان ومذاهب العالم بلا استثناء لاحظت تعليماً يسمّيه البعض «القاعدة الذهبية» مفاده: حب لأخيك ما تحب لنفسك. جميل جداً أن تُجمعَ هذه العبارات في كتيّب صغير.

مشتركات ذوي النزعات المعنوية

○ أشرتم في بعض احاديثكم إلى ضرورة أن تترتب النزعة المعنوية في مقدمة الأولويات الكلامية، ثم تليها الاهتمامات الخاصة بتكريس النزعات المعنوية المتبلورة في دين معين، ومن ثم التركيز على مذهب معين داخل إطار ذلك الدين، وذلك باعتبار أن حكم المنطق يقتضي البدء من الكلي؛ ليتدرج بعد الفراغ من كل مرحلة عامة إلى الأخص منها، ثم الأخص منها. وكان رأيكم أن النزعة المعنوية العامة مشتركة بين جميع ذوي الميول الدينية في العالم، مهما اختلفوا في التفاصيل والتعيّنات الدينية والمذهبية.

ما هي القواسم المشتركة بين ذوي النزعات المعنوية في العالم؟

□ في البدء لابد من التأكيد أن هذه النواحي المعنوية المهددة من قبل الماديين تتوزع بشكل عام إلى «معنويات فلسفية» وأخرى «أخلاقية».

ويمكن تلخيص القواسم المعنوية المشتركة فلسفية كانت أو أخلاقية بالنقاط التالية:



1- وجود عالم آخر غير عالم الطبيعة:

كل اصحاب الاتجاهات المعنوية في العالم يؤمنون بوجود عالم آخر غير عالم الطبيعة أو ما نسميه بعالم الجسم والجسمانيات، أو عالم المادة والحس. أما الخصائص الدقيقة لذلك العالم الآخر، فهي من مواطن الاختلاف بين أصحاب النزعات المعنوية، فالدين البوذي ينظر لذلك العالم بشكل خاص، والإسلام لـه نظرته المختلفة، وكل دين لـه تصوراته الخاصة عن العالم الآخر بشكل متفاوت عن تصورات الأديان الأخرى، بيد أنهم جميعاً يؤمنون بوجوده وكينونته. البعض يعتبره موجوداً معيناً، وآخرون يرونه قوة خاصة، وغيرهم يطرحونه على أنه حوادث ومشاريع. والبعض يراه جوهراً، والبعض الآخر لا يرى لـه تعيّناً أساساً. ولكن المبدأ الذي يجمع عليه كل «المعنويين» هو الإيمان بأن عالم الوجود لا ينحصر بالعالم الذي يحيطنا.

2- هدفية الوجود:

كل المعنويين يرون لعالم الوجود هدفاً يسير نحوه، أي أنه ليس عالماً متسكعاً، وإنما يتجه اتجاهاً خاصاً لا يحيد عنه.

3- أخلاقية عالم الوجود:

كل أصحاب المبادئ المعنوية يرون نظام العالم نظاماً أخلاقياً، وهذه نقطة مهمة جداً، فالوجود ليس محايداً يتساوى بالنسبة لـه أن أصدق في لهجتي أو أكذب، بل هو واعٍ تمام الوعي بالخصال الأخلاقية التي تتسم بها أفعالنا، وله ردود فعله إزاء أفعالنا وأهميتها الأخلاقية، فحينما نقول: إن نظام العالم نظام أخلاقي نقصد بذلك أنه يفهم الحسن والقبح الأخلاقيين، ويبدي ردود فعل تتناسب والقيمة الأخلاقية للأفعال. العبارات التي أتفوّه بها الآن يفهمها نظام الوجود، فيما لو كانت إصلاح ذات البين أو إفساد ذات البين، أو كانت كذباً أو صدقاً، أو كانت خيانةً أو خدمة. وليس هذا وحسب، بل إن لـه جزاءه عليها وردود فعله إزاءها، إنه ليس أعمى ولا أصمّ حيال القيم الأخلاقية.

وطبعاً تختلف الأديان في طبيعة وآلية ردود الفعل هذه، بعض الأديان يعتبرونها جزاءً دنيوياً، وبعضها يذهب إلى الجزاء الأخروي، بعضها يرى ردود الأفعال على



صورة معاد وثواب وعقاب، البعض يرى المسألة مسألة تعاقد، والبعض يعتقد أنها ذات طابع تكويني لا تعاقدي. فريق يؤمن بتجسم الأعمال، وفريق يؤمن بصيغ أخرى، المهم أن الجميع يؤمن أن الإنسان ينال جزاءه ثواباً أو عقاباً بشكل من الاشكال على أعماله وسلوكه. هذه نقطة مشتركة مهمة بين جميع الاديان في العالم، وبين جميع ذوي النزعة المعنوية.

4- تحكم الإنسان في مصيره:

الأمر الآخر الذي يشترك فيه معنويو العالم هو أن الإنسان (بمعنى فرد الإنسان، نوع الإنسان) ذو سيادة على مصيره، أي أنه قادر على التحكم في مصيره وتغييره. وهنا أيضاً توجد صور أخرى لهذه السيادة والتحكّم في المصير، بيد أن الجميع يذهبون على كل حال إلى مسؤولية الإنسان عمّا يفعل، فكل ما يصيبني هو من فعل يدي، وقد يكون من فعلي مباشرة أو بشكل غير مباشر. المهم أنني لست ألعوبة بيد قوة أخرى تتلاعب بمصيري كيفما شاءت. وحتى لو كنت مرتبطاً طولياً بإرادات أخرى، لكنني أنا الذي أباشر الأعمال وأستطيع أن لا أباشرها، فأنا مسؤول عنها على كل حال، وبإمكاني تحديد مصيري وتغييره، وهذا باللغة الفلسفية معناه أن الإنسان مختار ومسؤول ويستحق الثواب والعقاب.

5- حياة الإنسان غير مقتصرة على الحياة الدنيا:

جميع المعنويين في العالم يرون أن حياة الإنسان غير مقتصرة على هذه الحياة الدنيا، لكنهم أيضاً يختلفون حول طبيعة الحياة الأخرى.

6- تقديم إصلاح الفرد على إصلاح المجتمع:

كل اتباع الديانات والمذاهب المعنوية يعتقدون أن المجتمع لا يقبل الإصلاح إلاّ بعد إصلاح الفرد، وعليه فإن الفرد في مقام الصلاح هو في مقام الإصلاح، في نفس الوقت، أي أن الإنسان الصالح يكون بصلاحه مُصلِحاً، بل إن الإصلاح الواقعي ينبع من كون الإنسان صالحاً.

هذه بعض المبادئ التي إذا آمن بها الإنسان أوجدت لديه روحاً ومعنويات خاصة



أسميها «الروح المعنوية»، وهي الروح التي تخلقها هذه المعتقدات والمتبنيات، ولا تتمخض بالضرورة عن أداء الصلاة أو الصيام أو الحج أو باقي العبادات الظاهرية.

○ ما هي خصوصيات هذه «الروح المعنوية» التي توجدها المعتقدات المشتركة بين جل أصحاب التوجهات المعنوية في العالم؟

□ أعتقد أن هذه الروح تمنح الإنسان ثلاث خصائص عامة، أتصوّر أنها أهم مميّزات الشخصية المعنوية بالمعنى الدقيق للكلمة، وهي:

أولا: الطمأنينة والسكون.

وثانيا: البهجة.

وثالثا: التفاؤل والأمل.

أما كيف تؤدي المعنويات العامة إلى هذه الخصائص الروحية الثلاث؟ فهذا ما بحثته في موضوع آخر، ولا أرى حاجة لذكره هنا.

محاور وأولويات البحث الكلامي

○ ما هي أهم المحاور التي تواجه المهتمين بالقضايا الكلامية اليوم في نشاطهم، وأية القضايا يُحبّذ أن يولوها الأولوية في نسقهم الكلامي؟

□ ثمة عدد من المحاور والقضايا أعتقد أن علينا أخذها بنظر الاعتبار في منحانا الكلامي:

1- العقيدة مقدمة للأخلاق والتجربة المعنوية:

النقطة التي أود إثارتها هي التأثير الحاسم «للعقائد» في «الحياة الأخلاقية» و«التجارب المعنوية» للإنسان، فمن المهم جداً ما أؤمن به من عقائد ومتبنّيات. والأهمية هنا تنبع من تأثيرات العقيدة في حياتي الأخلاقية، وأيضاً مما تسببه لي من تجارب معنوية، لذلك من أراد العيش عيشة أخلاقية، أو أراد مواصلة حياته الأخلاقية، فإنه بحاجة إلى جملة من المعتقدات الماورائية الفلسفية، وبهذا أرى ضرورة التركيز على البُعد العقيدي بصفته مقدمة لذينكم البعدين. ومعنى الاهتمام هو أن لا نفهم البعد العقيدي كونه مستقلاً، بل نعتبره مقدمة نقفز منها للأخلاق والتجارب المعنوية. وعلينا الخوض في البعد العقيدي بمقدار ما يخدمنا في البعدين المذكورين.



في الوقت الحاضر نلاحظ تجاهلاً خطيراً لهذه الحقيقة، فرجال الدين يتحسسون من معتقدات الناس دون النتائج والغايات المرجوّة لهذه المعتقدات، إذا علموا أن فلاناً صحيح الاعتقاد رضوا بذلك، ولم يزعجهم أنه يكذب مثلاً. الواقع أن اهتمامات رجال الدين عندنا (ولكل قاعدة استثناء) هي أن يعتقد الناس نظرياً وألاّ يحيدوا عن المتبنيات النظرية، بينما لا يبدون نفس المستوى من الاهتمام بألاّ يظلم الناس بعضهم بعضاً، ولا يكذبوا على بعضهم. ولهذا نرى نتائج عكسية تماماً، فالذي يناضل لإنقاذ الإسلام، ويطلق تياراً سياسياً لهذا الغرض، نراه على استعداد أحياناً لسحق قيم الإسلام من أجل تكريس ما يراه منقذاً للإسلام! وبهذا يضحّي بذي المقدمة من أجل إنقاذ المقدمة. ولا يلاحظ أن كل تلك العقائد الماورائية مرادة للحياة الخلقية، يغير عقيدة الناس أحياناً باسم الإسلام، بل إنه يتلف ثمار العقيدة، ويشيع فضاء لا أخلاقياً، العقيدة الإسلامية منه بريئة.

2- أهمية التجارب المعنوية:

القضية الأخرى التي يجب أن لا تغيب عن أذهاننا هي أن جميع هذه الأمور مقدمة لاكتساب التجارب المعنوية. لقد نسينا التجارب المعنوية اليوم، بل ليس هناك تجارب معنوية، باستثناء أشخاص معينين يتمتعون بهذه التجارب لسايكولوجيتهم الخاصة.

إن رجال الدين عندنا لا يهتمون بأن يكتسب الناس تجارب معنوية، أي أنهم لم يهتموا بحقيقة [**من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى**].

إن التجارب المعنوية هي الغاية القصوى من الحركة التكاملية للإنسان، أي تلك الحالة التي حدّثنا عنها متصوفتنا وعرفاؤنا، وهو ما تفتقر إليه حوزاتنا العلمية. هذا باستثناء الشواذ الذين قد يُطردون من حيّز رجال الدين بسبب اهتماماتهم هذه.

3- تأثير الظروف الاجتماعية في التكامل المعنوي للأفراد:

لا يمكن حل المشكلات المعنوية التي يعاني منها الأفراد بشكل نظري دائماً، فهناك ظروف خارجية واجتماعية قد تبطل مفعول تعاليمنا وضخّنا النظري. بعبارة أخرى، هناك مبحث اسمه «اللطف» يقال فيه: إن الله إذا أصدر أوامره ونواهيه، فلابد أن يوفر الأرضية الحياتية التي تدفع الإنسان إلى طاعة هذه الأوامر اكثر من دفعها لـه صوب العصيان. مثل هذه الفكرة موجودة أيضاً في الديانتين المسيحية واليهودية.



إذاً ينبغي الاهتمام بالظروف الخارجية التي تلعب دوراً أساسياً في تكوين معتقدات وأخلاقيات الفرد، وإلاّ ذهبت التعليمات النظرية أدراج الرياح ولم تؤت أكلها.

4- ضرورة أن تكون الحياة المعنوية غير باهضة:

من النقاط الأخرى التي يقل الاهتمام بها، أننا إذا أردنا لأفراد مجتمعنا ولشبابنا أن يعيشوا حياةً معنويةً دينية، لا يكفي أن نرتّب لهم دائماً دروساً في العقيدة والايديولوجيا والأخلاق، ونقصفهم بالاعلام الاذاعي والتلفزيوني، فمن الشروط الطبيعية لتحولهم إلى الحياة المعنوية أن تكون هذه الحياة اقتصادية نافعة، غير باهضة التكاليف من الناحية الاجتماعية.

وأؤكد هنا أن قصدي من «اقتصادية الحياة المعنوية» هو اقتصاديتها وعدم بهضها من الناحية الاجتماعية، لا بالاعتبارات المالية والمادية، بمعنى أن أحوال المجتمع وواقعه ينبغي أن لا تخلق متاعب لا تطاق للفرد إذا أراد التحول إلى الحياة المعنوية الدينية والاستمرار عليها. كمثال؛ يستطيع كل واحد منا أن يسوق الأدلة بأنواعها على قبح أخذ الرشوة وإعطائها، لكن الأهم من ذلك أن يكون نسيجنا الاجتماعي بحيث يستطيع معه الإنسان تمشية أموره وقضاء حاجاته بدون أخذ الرشوة وإعطائها، أريد التأكيد على هذه النقطة؛ لأنني أعتقد أن نفور الشباب عادةً ما يكون بسبب الممارسات التي يرونها أمامهم لا بسبب صحة أو خطأ المعطيات النظرية. إن ما يشدهم إلى الدين هو أخلاقية الحياة العملية، ومساعدتها على الالتزام الخلقي، وبعبارة موجزة يجب أن تكون بنية المجتمع وطبيعته بالشكل الذي يجعل الالتزام الخلقي ممكناً غير باهض الثمن.

في الوقت الحاضر لا يمكن اعتبار الحياة المعنوية في مجتمعاتنا حياة «اقتصادية». فإذا أردنا الالتزام بموازين الحياة المعنوية والخلقية قد تتعرقل حتى أبسط حاجاتنا الأولية، ناهيك عن الحاجات الثانوية والكمالية.

5- الاعلام والبنية الاجتماعية:

من النقطة السابقة نخلص إلى أن دور الاعلام والطرح النظري ضئيل التأثير جداً، مقارنة بما يلعبه الواقع الاجتماعي والممارسات العملية في شد الناس إلى الدين أو



تنفيرهم منه. لقد قلت كراراً: إن الضجيج المثار حول هذا المثقف أو ذاك لإصداره الكتاب الفلاني أو الدراسة الفلانية لا مسوّغ لـه على الإطلاق؛ لأن هذا الكتاب لا يلعب في اعتقادي دوراً رئيسياً في خلق الظواهر اللادينية التي نتبرّم منها ونريد تغييرها، لنرى كم شخصاً قرأوا هذا الكتاب؟ ثم نأتي إلى هذه النسبة الضئيلة جداً جداً من القراء لنرى كم منهم فهم الكتاب؟ والذين فهموه كم منهم يوافقون طروحاته؟ وبالتالي هل كل ما يحيطنا من مفاسد هو حصاد كتابات فلان من المثقفين، الذي لا يؤثر على واحد من عشرة آلاف؟ كلا طبعاً، إنما السبب هو أننا خلقنا أجواءً تدفع الناس للمعصية، حتى بين جدران مطابخهم، أي أننا نحن الذين نبعد الأفراد عن الدين بأعمالنا، لا ذلك المثقف بدراساته النظرية التخصصية، التي لا يقرؤها إلاّ القلة، ولا يفهمها إلاّ الأقل. لذلك على مؤسساتنا الاعلامية أن تلاحظ هذه المسألة، فحينما يحثّنا المجتمع بكل قوّة وجبروت على أن نكذب ونرائي، لن تكون ثمة فائدة من تطبيل مؤسساتنا الاعلامية ضد الكذب ليل نهار.

أروي لكم مثالاً حصل لأحد أقربائي، وكان طالباً في الثانوية. أراد هذا الشاب الالتحاق بإحدى الثانويات الممتازة ذات الطابع الديني، ونجح في الامتحان الأول، ثم جاء الدور للقاء به مباشرة. عائلة هذا الشاب ليست من النمط المتدين، إلاّ أن والدته كانت راغبة جداً أن يلتحق ابنها بمدرسة دينية؛ ليعيش حياةً معنوية دينيةً ملتزمة. في اللقاء سألوه: في أوساطكم العائلية هل تتحجّب النساء من الرجال غير المحارم؟ نقل لي هذا الشاب أنه فكّر مع نفسه إذا أجابهم بالإيجاب فقد كذب، وارتكب عملاً قبيحاً؛ لذلك أجابهم بالحقيقة وأخبرهم أن النساء في أوساطهم العائلية لا تتحجّب من الرجال. وهذا ما جعله لا يُقبَل في تلك المدرسة.

ولنا أن نفكّر فيما يعتمل داخل هذا الشاب. إنه يقول لك مهما كان جوابي فإن الواقع في عائلتنا لن يتغيّر، لذلك يتبيّن لي أن هؤلاء لا شأن لهم بالواقع، وكأن لسان حالهم: حتى لو كان الواقع عندكم سيّئاً، لكننا نقبلك إذا كنت من أهل الرياء والنفاق. أما إذا كان واقعكم سيئاً وكنت صادقاً فلن نقبلك. هذا معناه نبذ الواقع الذي سيبقى على حاله إذا اعترفت به أو تنكرّت لـه، وبالتالي يكون الصدق أسوأ من الرياء والنفاق. لو كان هذا الشاب قد كذب عليهم لقبلوه في مدرستهم مع أن الواقع لم يختلف شيئاً.



مجتمعنا اليوم مصاب بهذا الداء إصابة خطيرة. المجتمع الذي تكون فيه الحياة الأخلاقية باهضة التكاليف هو المجتمع الذي يسوده بدل اللطف المقرِّب لطف مبعِّد، والنتيجة التي نخلص إليها من هذا هي أن الإعلام والتنظير لـه مداه المحدود، وحدود الإعلام في رأيي هي العمل الاجتماعي والنسيج الاجتماعي، وهذا النسيج الاجتماعي هو في الغالب من صنع الحكومات، لذلك ينبغي أن يوجّه جزء من الإعلام صوب هذا النسيج الاجتماعي.

6- التسييس والمشكلات الثقافية:

مسألة أخرى يمكن الاشارة إليها هي أننا مسيّسون أكثر من اللازم. وأنا أستعمل التسيّس بمعنى خاص؛ لأنه قد يحمل معانٍ أخرى. أنا أطلق صفة المُسيّس على الشخص الذي يرى أن المشكلة الوحيدة لكل مجتمع أو أهم مشكلة للمجتمع أو المشكلة الأم للمجتمع هي النظام السياسي الحاكم في ذلك المجتمع. ومعنى هذا أننا إذا أردنا تغيير أوضاع المجتمع فما علينا إلاّ تغيير نظام الحكم وجعله مثالياً صالحاً. ومعناه أيضاً أننا إذا شاهدنا في المجتمع مفاسد معينة علينا التوجّه للنظام الحاكم ومطالبته بالإصلاح، فإن لم يفعل كان لابد من إسقاطه؛ لتغيير الوضع الاجتماعي السائد. هذا ما أسمّيه تسيّساً.

أتصوّر أن أهم مشكلاتنا هي المشكلة الثقافية. حينما تتفشى المشكلات الاجتماعية في مجتمع من المجتمعات، حتى لو تبدّل النظام الحاكم مئة مرة، فإن النظام الجديد سيصطبغ عاجلاً أم آجلاً بلون النظام السابق المغضوب عليه. أي أن أساس مشكلاتنا هو ثقافتنا، وبتعبير آخر كل معضلاتنا السياسية معلولة لجملة معضلات ثقافية.

7- الغموض في نوع الإسلام الذي ندعو إليه:

آخر نقطة أود الاشارة إليها هي أننا لا نستطيع أن نكون برمائيين ثقافياً. فإما أن نكون تقليديين أو حداثويين. هل تعلم ما هي النتائج التي تتمخض عنها البرمائية الثقافية؟ نتيجتها الحرمان من بركات البر، والحرمان من بركات البحر، في آنٍ واحد، وتحمل كل أعباء هذه الحياة وتلك.

علينا الإفصاح عن واقعنا هل نحن تقليديون أم حداثيون أم من اتباع ما بعد الحداثة؟



وهذا ما لا يمكن الإجابة عنه بعبارات غامضة، ينبغي أن تكون مواقفنا واضحة جداً. في مناسبة سابقة ذكرت أن علينا تحديد نوع الإسلام الذي نريد تبليغه، فهناك الإسلام التقليدي، وهناك الإسلام الأصولي، وهناك الإسلام الحداثي. وعدم التحديد من مصاديق تلك الحياة البرمائية التي أشرت إليها. إننا اليوم لا ندري هل نعيش الإسلام الأصولي Fundamentalist، أم الإسلام الحداثي، أم الإسلام التقليدي أي الإسلام الذي يطرحه التقليديون Tradionlist؟ الكثيرون يعارضون الإسلام الأصولي. إذا طالعتم أعمال مفكرين مثل رينه غنون (Rene Guenon) وفريتيوف شوان (Frithgof Schuon) وغي ايتون (Gai Eaton) وحسين نصر، ومارتين لينغز (Martin Lings) وتيتوس بورك هارد (Titus Burkhardt) مع أنهم جميعاً إسلاميون إلاّ انهم يعارضون وضعنا السائد؛ لأنهم تقليديون بينما الإسلام لدينا إسلام أصولي. طبعاً إذا سألتم ما هو الإسلام الذي تعمل به الحكومة الايرانية اليوم؟ أستطيع القول فقط: إنه ليس إسلاماً تقليدياً، وهو خلافاً لما يشاع، خليط من الإسلام الحداثي والأصولي، وليس إسلاماً تقليدياً، على رغم ما يذاع من أنه إسلام تقليدي.

النزاعات الثقافية والتباس المفاهيم

○ ثمة نزاعات ثقافية قد تأخذ صيغاً تخريبية بعض الأحيان، ألا تعتقد أن هذه التعددية في المفاهيم الدينية تتمخض بطبيعتها عن مثل هذه النزاعات؟ ما هي أهم الأسباب المؤدية إلى صراعات ثقافية ودينية محتدمة؟

□ أعتقد أن الكثير من النزاعات الواقعة بين الجماعات المختلفة لا ترجع إلى تعددية المفاهيم، بقدر ما تعود إلى غموض هذه المفاهيم، وعدم وجود قدرة أو إرادة لإيضاحها. أكبر خدمة ثقافية يمكن تقديمها هي التفكير الواضح، وبيان الأفكار بجلاء للآخرين، ففي كثير من الأحيان لا يقف سوء النية وراء تبنّي الأفكار أو رفضها، وإنما القضية قضية أننا لا نفهم بعضنا. وأول شروط الفهم هو الوضوح في الكلام، والوضوح في التفكير. إننا نتعاطى الألفاظ والمفاهيم في أجواء مضبّبة جداً، ولا نكاد نفهم بعضنا؛ لعدم قدرتنا وربما لعدم إرادتنا أن نكون واضحين، لذلك ينبغي أن نحدد مواقفنا الثقافية بكل وضوح؛ ولأجل ذلك لابد من تعيين حدود وثغور المفاهيم



التي نتعاطاها. وإذا حصل هذا سنفهم ما هو معنى «المجتمع المدني» مثلاً، وكذلك الحال بالنسبة لمفاهيم «الحرية» و«العدالة» و«الأخوّة» و«المشاركة الشعبية» وباقي المقولات الفكرية.

○لو افترضنا أن كل باحث حدّد مراده بدقة من المفاهيم الأساسية التي يطرحها، فهل يعني هذا أن جميع الباحثين سيكونون متفقين على معنى واحد للمفهوم الواحد؟ وهل سيحل الاختلافات أن يكون الجميع واضحين في تبيان مقصودهم من المفهوم الكذائي الذي يتدارسونه؟ ألا يحتمل أن يعمّق هذا من خلافاتهم باعتبار أن لكل واحد منهم تعريفه المختلف للمفهوم؟

□ لنقرأ مجموع ما كتب عن الحرية، ودلّني على دراسة حدد فيها كاتبها مراده من الحرية وعيّن فيها حدود وثغور الحرية كما يفهمها، فيقول: انني في كتابي هذا أو في كلمتي هذه حينما أقول حرية أقصد بها كيت وكيت. كثيراً ما نتهم فلاناً وعلاناً بأنه ضد الحرية، ولو تحددت التعاريف بوضوح قد يتجلّى أن موافقينا هم في الواقع معارضون لنا، ومن كنا نتصوّرهم معارضين هم على نفس آرائنا. إذا تحددت الحدود سنعلم كم نحن متعارضون وكم نحن متحالفون. ومن المؤسف حقاً أن لا نجد تحديداً للمقاصد في الكتابات الفكرية، والوضع أسوأ في أدبياتنا السياسية.

ما هو المراد من كلمة «مقدس»؟ كثيراً ما يستعملون هذه الكلمة ولا من أحد يحدد معناها بالضبط. على الإنسان تعريف المفاهيم المفتاحية في خطابه. كنت أناظر أحد المثقفين فسألني سؤالاً يتصل بالقداسة. قلتُ له: ينبغي أن نعلم أولاً ما هو معنى القداسة؟ بعدها اتصل بي شخص، وقال لي: انني لم أجب عن سؤال مناظري، ولكن هل اتضح لنا حقاً معنى القداسة حتى نستطيع الإجابة والنقاش، والمعارضة أو الوفاق؟ إننا نتحاور ونتساجل في اجواء غائمة مُضبّبة تمنعنا أن نفهم ماذا نفعل وما نقول، فإذا انجلت الغبرة قد نجد أن الذي كسرنا فكّه بقبضتنا كان صديقنا، ولم ننل من خصمنا قيد أنملة.

قد يُقال: إنه لا يوجد مفهوم لـه تعريف واحد لدى جميع الباحثين، فكل إنسان يعرّفه بشكل من الأشكال، ولكل تعريفٍ عيوبه ونواقصه، ولا مناص من التأقلم مع هذا الوضع لأنه لا يمكن أن يتغيّر. أريد القول: إنه رغم هذه الخلافات فهناك على كل حال



حدٌّ وسط نتفق عليه. هناك مفاهيم قابلة للتعريف، وهناك مفاهيم لا تقبل التعريف، لكن هذا لا يعني أن كل ما لا يقبل التعريف يجب تعاطيه بغموض ولبس، بإمكاننا على الأقل تحديد مرادنا منه، فيقول الكاتب: إنني أقصد بمفردة «الدين» في كتابي هذا كذا وكذا، وأينما صادف القارئ كلمة «دين» في هذا الكتاب ليفهم منها هذا المعنى، فإذا أردتم نقد كتابي اعلموا أن هذا هو ما أقوله.

يجب أن لا نتذرع بعدم إمكانية التعريف لتعاطي المفاهيم في أجواء حالكة لا نفهم فيها شيئاً. إذا كانت المفاهيم غير قابلة للتعريف، فيمكن على أدنى التقادير تعيين مرادنا منها. إن لم نفصح عن مرادنا التبست علينا الأمور، واصبح المجتمع المدني الذي يطرحه رئيس الجمهورية محمد خاتمي مثلاً وأنا بصدق ممن يحترمون السيد خاتمي أصبح فجأةً مجتمع المدينة المنورة، فإذا كان هذا هو معنى المجتمع المدني لم تكن بنا حاجة لكل هذه النقاشات والطروحات حوله، لأن مجتمع المدينة المنورة غير بعيد عن المجتمع الولائي.

الدين والنزعة المعنوية

○ في تركيزكم على الأبعاد المعنوية العامة دون الانماط الدينية الخاصة، هل لاحظتم أن تبلور هذه الروح المعنوية لا يتم إلاّ في إطار ديانة معينة لها طقوسها وشعائرها القريبة من متناول الناس، والتي تتفتح وتزدهر في خضمّها الروح المعنوية لدى الإنسان، وبدونها تبقى هذه الروح عقيمة أو كبذرة لا تجد التربة الصالحة للنماء؟

□ حول هذه المسألة، مسألة كيف يمكن أن تكون المعنوية بلا دين، ولابد أن تتجسد المعنوية في دين معين، هناك نقطتان:

الأولى: هي أنكم حينما تريدون سرد مبادئ العقيدة، تبدأون بإثبات وجود الله، حتى لو كان مخاطبكم ممن لم يشارك بعد في مراسيم عاشوراء. إذاً أول ما نبدأ بمناقشته وجود الله، ثم صفاته، ثم أفعاله، ثم العدل الإلهي، ثم النبوة، ثم النبوة العامة فالخاصة، بعدها المعاد، ثم الامامة، و... الخ. حينما نريد إثبات هذه المبادئ نراجع أصول أصحاب النزعات المعنوية في العالم لنثبتها، فهل نبرهن على المعاد بعاشوراء، حتى نطالب بالمشاركة في مراسيمها لمن يريد الإيمان بالمعاد؟!



إذاً يمكن القول: إنني قبل أن أهتم بإثبات النبوة الخاصة أهتم بإثبات أخلاقية النظام الكوني، وأنَّ للعالم هدفاً يتوخّاه، وللحياة معانيها. نعم أنا لا أنكر أن للأديان بعدها العاطفي المتمثل بهذا البكاء على الامام الحسين(ع) مثلاً، لكنني أؤكد أننا كما نريد إثبات أصول ديننا في أجواء عقلية يجب أن نهتم بإثبات الأصول المعنوية، أي نهتم أولاً بأن يكون مخاطبونا معنويين، ثم يكونوا مسلمين، ثم يكونوا شيعة، ثم شيعة اثني عشرية.

الثانية: تتعلق بالقول: إن الشعائر الدينية والمذهبية قريبة من الناس، وبإمكانهم ملامستها والمشاركة فيها. انا لا أدعو إلى فصل الشباب عن تشيعهم، لكنني أقول: إن الكثير من أبنائنا اليوم شيعة اثنا عشرية بالاسم والوثائق الرسمية فقط، ولولا هذه الوثائق لما كان لهم أي شبه بالشيعة ولا بالمسلمين ولا حتى بالإنسان المعنوي. الذي أراه أن هؤلاء ابتعدوا عن الأجواء الدينية، والسؤال: كيف يمكن إعادتهم إلى هذه الأجواء؟ الجواب: ينبغي إعادتهم في ثلاث مراحل رئيسية متتابعة، فلا يمكننا القول لمن لا يؤمن بوجود الله، تعال لنبكي في مراسم عاشوراء! هذا لا يُسمّى مراسم قريبة أو ديناً قريباً من الناس، لأن قربه ظاهري فقط.

ما هو المعنى الذي تقصدونه من القرب؟ هل معناه أن مجالس العزاء قريبة من بيوتنا ونستطيع أن نتمشّى إليها؟ هذا لا يسمّى قرباً، وإنما القرب الذهني والروحي هو المهم. هل شبابنا اليوم قريبون من عاشوراء حقاً؟ أبداً إنهم بعيدون عنها بفواصل كبيرة. لا أعتقد أنني أجانب الواقع إذا قلت: إننا وخصوصاً خلال السنوات الأخيرة ابتعدنا كثيراً عن الروح المعنوية، بشكل لا يلاحظ حتى في بعض البلاد الغربية، ولهذه الظاهرة طبعاً أسبابها، ولكنها موجودة ومعاشة على كل حال، شبابنا اليوم بعيدون عن المسجد. والذي أقولـه: إن تقريبهم يجب أن يتم خطوة خطوة وبتدرّج في الاتجاه الصحيح لا بالاتجاه المعاكس. أي يجب أن لا ننفخ البوق من فتحته الكبيرة كما يقول المثل. الإنسان أو الشباب بحاجة إلى المعنويات قبل حاجتهم إلى الدين الإسلامي، وهم بحاجة إلى الدين الإسلامي قبل حاجتهم لفرع من فروع الدين الإسلامي.

أنا بالتالي مدرس، وعلى اتصال بالطلبة الجامعيين في مستويات الدكتوراه والماجستير والليسانس، وأشاهد عن كثب أن طالب الليسانس الذي لا يزيد عمره عن 19 عاماً، حتى طالب الدكتوراه الذي قد يناهز الأربعين أو اكثر أو حتى يكبر فـ



السن، حينما يفتح لي مكنون قلبه ويحدّثني بأسراره (لوثوقه من أنني لن أتكلم بها في مكانٍ ما) أعلم أن واقع هؤلاء الأشخاص أسوأ بكثير مما يتصوره البعض. يعلم الله أن الوضع أسوأ بكثير مما نتصور ونراه من ظاهر الأفراد. إنهم يشككون في أمور لا يخطر ببالنا أن أحداً يشكك فيها. وهذا يدل أنهم بعيدون عن الدين، ولكنه بعد ذهني وليس بعداً مكانياً. وبالتالي فإن عاشوراء ليست قريبةً منّا، وإنما هناك رياء ونفاق وازدواجية وإكراه أحياناً على ممارسة بعض الشعائر والعبادات، ولو رفع هذا الإكراه والتضييق لظهر الناس على واقعهم، ولرأينا كم منهم يأتي هذه العبادات حقاً، وكم منهم كان يأتيها عن غير إيمان ولمجرد الخوف أو مداراة مصالحه الخاصة. هناك من الموظفين من يصلّي الظهر والعصر في دائرته؛ لأنها تنفعه في البقاء في موقعه أو ترقيته، ثم يعود إلى البيت فلا يصلّي المغرب والعشاء؛ لأنه غير مؤمن بها أساساً ولا محذور في تركها.

جوهر وصدف الدين

❍ من الثنائيات المطروحة في المسائل الكلامية الجديدة ثنائية جوهر الدين وصدف الدين.ما هي العناصر الدينية المحسوبة على جوهر الدين،وما هي العناصر التي تصنّف على صدف الدين؟ وبعبارة أخرى ما هو ملاك تشخيص هذين البعدين عن بعضهما؟ والسؤال الآخرعلى أي الأمرين يجب أن ينصب الاهتمام في الانتاج الفكري والتبليغ الديني، على جوهر الدين أم صدفه؟

❐ السؤال الثاني اسهل من الأول، لذلك اسمحوا لي أن أقدّمه في الإجابة على الأول الذي أعتقد أنه بالغ التعقيد. حول قضية جوهر وصدف الدين، أو لباب وقشور الدين، أو بتعبير آخر حجاب ولباب الدين، أو الذاتي والعرضي في الدين، هناك إفراط وتفريط نلاحظه في تاريخ ثقافتنا الإسلامية، البعض أفرط والبعض فرّط. وأعتقد أن المُفرِطين والمفرّطين كانوا من الصوفية والفقهاء. الفقهاء ظنّوا أن الصدف هو الجوهر، ولم يتوقّفوا عند الحدود الواقعية للصدف. فهم بالغوا في الاهتمام بالمناسك والشعائر والأفعال العبادية، وكأنها هي ذاتها هدف وغاية قصوى، ناسين أو متناسين أنها وسيلة لهدف آخر، وهذا عدم توازن وقع فيه الفقهاء. طبعاً قد يُقال: إن ما من فقيه قال بصراحة إننا لا نهتم إلاّ بظاهر العبادات وشكلها. صحيح أن الفقهاء لا يصرحون



بهذا، ولكنهم حينما يكرسون جل طاقتهم على هذه الظواهر يركّزون عملياً عليها ولا يبدون اهتماماً بما سواها ولا بمحتواها، فهذا خلط بين صدف الدين وجوهره.

من جهة أخرى نلاحظ أعداداً لا بأس بها من الصوفية قالوا بإمكانية بلوغ جوهر الدين بدون الصدف، واستشهدوا بـ [إلاّ من أتى الله بقلب سليم]...، واستنتجوا أن الدين من ألفه إلى يائه هو القلب السليم. وهذا زلل وقع فيه الصوفية، فمن دون الصدف في مقام العمل يتعذّر بلوغ بعض الأجزاء من جوهر الدين.

إذاً فالصدف وسيلة لابد منها. إنني أؤكد على كونها «وسيلة» بالرغم مما يقوله الفقهاء، وأؤكد على «لابد منها» بالرغم مما يذهب إليه الصوفية. طبعاً هذا الكلام يختص بجزء من جوهر الدين يكون الصدف بالنسبة لـه وسيلة لابد منها.

أما حول السؤال الأول الذي أعتبره صعباً جداً، فأرى أن الاستفسار عن ماهية الصدف والجوهر ينقسم بحد ذاته إلى سؤالين. الأول: ما هي منهجية الكشف عن جوهر الدين وصدفه؟ والثاني: ما هو مصداق جوهر الدين وصدفه؟ وأتصوّر أنه مهما كانت الإجابة عن هذين السؤالين فإنها لن تكون إجابة قطعية تدحض الاجابات الأخرى نهائياً، فلذلك فإنني سأقدّم إجابتي الخاصة فقط، وأرى أن باب البحث يبقى مفتوحاً على مصراعيه.

منهجية معرفة جوهر وصدف الدين

أفضل نقطة ننطلق منها لمعرفة المنهجية المناسبة لتشخيص جوهر الدين من صدفه هي «الصحة المعنوية» للإنسان، أي تشخيص الحاجات الروحية للإنسان، وأية هذه الحاجات تتحقق عن طريق غير الطريق الديني، وأيها تتحقق عن طريق الدين. أنا اعتبر الحاجات التي تتحقق عن طريق الدين جوهر الدين، وأقول: إن كل ما سوى ذلك وسيلة للوصول إلى هذا الهدف. هذه منهجية أعتقد بها شخصياً لمعالجة الإشكالية المطروحة وطبعاً لهذه المنهجية من يعارضها، وإذا دققنا وجدناها منهجية من خارج الدين. البعض يقول: إن المنهجية يجب أن تكون من داخل الدين، أي نابعة من الدين ذاته. المنهجية التي طرحتها لها ميزتان: أولاً: هي منهجية خارجية (من خارج الدين)، وثانياً: هي منهجية تجريبية وليست عقلية.



مصاديق جوهر الدين وصدفه

وحول مصاديق جوهر الدين وصدفه، أرى شخصياً أن العبادات أدنى مستويات الدين، والأعمال العبادية (المناسك والشعائر) تنتهي في الواقع إلى سلسلة من «الأعمال الاجتماعية» تحتل رتبة أعلى منها، والأعمال الاجتماعية تفضي بدورها إلى جملة من «السلوكيات الفردية الأخلاقية»، والأخلاقيات ترتقي إلى «تجارب معنوية» يسميها العرفاء الكشف والشهود. أعتقد أن غاية الدين شهودٌ وكشفٌ هو جوهر الدين الخالص. إنه انفتاح ورؤية لباطن العالم، أو حسب تعبير العرفاء النظر إلى ملكوت العالم، إنه نمط من التجربة الدينية والوقوف على حقيقة متسامية.

أعتقد أننا إذا طلبنا قمة الدين وجوهره الخالص، فلن يكون سوى الكشف والشهود الشخصي أو ما يسمى بالتجربة الدينية، فالواصل حقاً إلى جوهر الدين هو صاحب الكشف والشهود. وطبعاً لابد لهذا الشهود من مقوماته الأولية ومدارجه السابقة، وإذا دققنا وجدنا أن هذه المدارج عدة مراحل ومراتب وليست مرتبة واحدة، ومعنى ذلك أنه لا يوجد شيء يمكن أن يكون صدفاً خالصاً وشيء آخر يصدق عليه أنه جوهر خالص، كل واحدة من هذه المدارج الأربعة صدف بالنسبة لما بعدها وجوهر بالقياس إلى ما دونها.

ولكن كما ذكر ثمة من يعارض هذا الرأي، بيد أنني أعتقد أن الأديان جاءت لتمنح الإنسان نوعاً من الشهود والكشف. هذا ما أفهمه من الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث. مثلاً الآية [**ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى**] يمكن فهمها فهماً عرفانياً يرمي إلى الكشف والشهود، فالعين في الدين إن لم تبصر باطن العالم كانت عمياء، وإن كانت في الدنيا عمياء كانت في الآخرة عمياء أيضاً.

معطيات الدين

○ المعطيات التي يضمنها الدين للإنسان في حياته الدنيا، وليس بوسع الإنسان إنجازها عاجلاً تنجم منها بعض الإشكاليات التي قد تخامر بعض الأذهان، وربما اختلفت بشأنها الآراء بين مشرق ومغرب. ماذا يمكنكم أن تدلوا به من إيضاحات أو رأي حول هذه المسألة؟



❑ أول ما يخطر على بالي قولـه في هذا المضمار هو ضرورة أن نتذكر دائماً أن الدين لم يعدنا تحقيق الجنة على الأرض. من الانحرافات الكبرى في الفكر الإسلامي الاعتقاد أن الدين وعدنا وضمن لنا جنة الفردوس والحياة الكريمة الكاملة على الأرض، وجاء لتحقيق هذا الكمال المطلق والمدينة الفاضلة أو «اليتوبيا» على الأرض في الحياة الدنيا. الواقع أن هذه اليتوبيا أو المدينة الفاضلة أو المجتمع المثالي الذي تجري فيه كل الأمور وفق مراد الإنسان، إنما كان وعداً طرحته الأفكار العلمانية في الغرب، فحسب تعبير ماركس بالإمكان وفق شروط معينة توفير الجنة الموعودة للإنسان على هذه الأرض في حياته الدنيا، بدل الجنة الأخروية التي وعدت بها الأديان. طرح ماركس وغيره أن بإمكانهم توفير جنّة نقدية معجّلة بدل جنة الأديان المؤجّلة، وشرعوا بالتنظير لتفاصيل هذه الجنة وكيفية تحقيقها، وكان للنظريات اليسارية طروحاتها على هذا الصعيد، وكذلك النظريات اليمينية. وتصاعدت هذه الضجّة من قبل الايديولوجيات التي أرادت أن تحل محل الدين، وإثر هذا الضجيج الصاخب استُدرِج الإسلاميون إلى إعطاء وعود بجنة أرضية يضمنها دينهم للناس، وكانت النتيجة أن أقحموا شيئاً على الدين لم يكن قد طرحه أساساً، فلا توجد آية في القرآن ولا رواية في السنة تعد البشرية بتحقيق مجتمع مثالي على الأرض، بل إن هناك الكثيرين وأنا منهم يعتقدون أن خروج آدم وحواء من الجنة يعني فيما يعنيه أن الإنسان يجب أن لا يتوقع الجنّة على الأرض. الواقع أننا نحن الإسلاميين من أجل أن لا نتخلّف عن منافسينا العلمانيين رفعنا مستوى توقعاتنا من الدين، وجعلناه يعطي وعوداً لنا وللبشرية بحياة كريمة متكاملة مطلقة يوفرها لنا في الدنيا.

❍ إذاً ما هو نوع المكاسب التي يضمنها الدين للإنسان في حياته الدنيا؟

❑ من مضار ذلك الإقحام أنه أنسانا ما وعدنا به الدين حقاً، فالذي قطعه الدين على نفسه هو أن بإمكانه إيجاد جنّة في داخل كل إنسان، هذه الجنة في حقيقتها جنة سماوية لا أرضية، بعبارة أخرى تحقّق الجنة بعد الحياة الدنيا هو هذه الجنّة الداخلية. وإذا أردنا طرح الموضوع ببساطة اكثر قلنا: إن الدين لم يأتِ ليقول انني أستطيع صناعة مجتمع خالٍ من السلبيات، لكنه قال: إنني جئت لأدل على منهج يستطيع به الإنسان أن يكون صالحاً حتى وسط المجتمع الفاسد، ويشعر بالبهجة والرضا، رغم كل ما يحيط



به من الشدائد الخارجية. ولو أردنا التمثيل لذلك برمز ديني من أجل إيضاح المطلب، استشهدنا بالبوذيين وهم يتوجهون إلى معابدهم، فهم في تلك الحالة يحملون في أيديهم ورود النيلوفر التي ترمز في تصورهم لتفتح الخير وسط الشر، ذلك أن هذه الوردة تنبت عادة في المستنقعات والبيئة القذرة النتنة، إنها تتفتّح هناك أفضل من أي مكان آخر، لذلك يحملونها بأيديهم إلى المعابد ليخاطبوا الله؛ يا إلهي انك قادر على إنبات هذا الجمال والعطر الساحر من هذه الوحول والقاذورات، فاجعلني بقدرتك إنساناً خيّراً صالحاً في هذه الدنيا المليئة بالشر والقبح والمعاصي. هذا ما وعد به الدين.

الدين في الحقيقة يحقق نوعين من المكاسب:

الأول: يوفر للإنسان في داخله الجنة، رغم كونه يسكن وسط جحيم المجتمع.

والثاني: أنه يعطينا القدرة على الصلاح الفردي في غمرة الفساد الاجتماعي.

لا أريد القول: إن جميع أفراد المجتمع إذا تديّنوا وكانوا تقاةً صالحين لن نعيش حياةً أفضل، ولن يتوفر المجتمع الصالح، فأنا أيضاً أؤمن أن جميع البشر إذا سلكوا سبيل الدين بصدق وإخلاص سيتحسّن حال المجتمع بلا شك [**ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات...**] هذا صحيح، لكن النقاش في أن مقدمة هذه القضية الشرطية ليست من وعود أي دين من الأديان. الدين طرح قضية شرطية قال فيها: إذا كان الناس كيت وكيت نزلت عليهم بركاتنا، لكنه لم يضمن توفير مثل هذا المجتمع بشكل قطعي.




مكتبة
الفكر الجديد

الوفاء المزدوج

لمبادئ الدين ولقيم الحداثة

حوار مع: د. عبدالمجيد الشرفي




مكتبة
الفكر الجديد

○ كيف يقدم الأستاذ عبدالمجيد الشرفي نفسه للقراء؟

❑ هل يحتاج القارئ إلى أن يكشف صاحب فكرة ما عن نفسه؟ أليس الأجدر به أن ينظر إلى ما قال، بصرف النظر عن انتماءات القائل وميوله الشخصية! لعلّ الحرص على معرفة شخص ما يدل على نوع من الكسل الذهني، إذ يتوهم القارئ أنه بذلك يستطيع تصنيف الكاتب ضمن تيار معروف أو مدرسة واضحة المعالم، ويعفيه هذا التصنيف من التفكير بنفسه لأن له دائما آراء باتّة في خصائص كل فرقة أو اتجاه، فيكون متقبلا مسبقا للفكرة متى كانت صادرة عن جهة ما ورافضا إياها متى كانت صادرة عن جهة أخرى.

أما إن كان لابد رغم ذلك من تقديمي نفسي للقراء فأنا باحث في تاريخ الفكر الإسلامي خصوصا والفكر الديني عموما. أنتمي، من حيث تكويني، إلى ما كان يعرف في تونس بـ «المدرسة القرآنية»، ثم إلى «التعليم الصادقي» الذي هو تعليم عصري مزدوج اللغة. وإلى كليهما، أكثر من التعليم الجامعي الحديث، يرجع الفضل في أنني أدرس الفكر الإسلامي، لا على طريقة شيوخ المؤسسة التقليدية، ولا على طريقة المستشرقين، هؤلاء مهما كانت دواعيهم يمثل الإسلام بالنسبة إليهم مركز اهتمام، ولكنهم في الغالب لا يعيشونه من الداخل، وأولئك يكتفون بالحفظ وترديد ما استقر من المعلومات الجاهزة، دون الجرأة على إعادة النظر في ما لُقّنوه تلقينا. ولذا كنت دوما حريصا على أن أواكب مكتسبات المعرفة الحديثة في مختلف ميادينها العلمية والفلسفية، وأن أقرأ على ضوئها الفكر الديني، على أساس أن هذه المعرفة هي الشفرة



المشتركة التي تسمح لمعاصرينا بالتفاهم والتواصل. ولئن سعيت إلى هذه الغاية بما أوتيت من قوة فإني واع كامل الوعي بأن ما أنشره على الناس ليس الحقيقة الخالصة، وإنما هو اجتهاد متواضع من جملة اجتهادات معاصرة تنشد الفهم الأفضل، وتحتاج إلى من يصلحها ويعدّلها، إن اقتضى الحال، وإلى من يكملها، بل إلى من يتجاوزها، حتى يتخلص الفكر الإسلامي من رواسب عهود ما قبل الحداثة.

○ تعملون في دراساتكم على تطبيق مناهج البحث الحديث ونتائجه لدراسة الإسلام، وتبررون ذلك باشتراك الإسلام مع سائر الأديان، وهذا يعني أنه يخضع للنواميس والسنن العامة التي تطبع الظاهرة الدينية في الحياة البشرية، غير أن الإسلام في الآن نفسه يختص بميزات تجعله غير قابل للذوبان في أي دين آخر. ومعنى ذلك أن الإسلام بحاجة إلى مناهج ونتائج مولدة لا تستنسخ غيرها ولا تتطابق معها. كيف تعالجون هذه الإشكالية؟

□ عبارة «تطبيق» قد تعني إسقاط مقولات غريبة عن الفكر المدروس لمجرد أنها حديثة، وهذا في نظري خلل منهجي. المقصود هو الاستفادة من مناهج البحث الحديث، والاستنارة بها، لا تطبيقها تطبيقا آليا. ذلك أن هذه المناهج ظهرت في بيئة معينة، وتأثّر أصحابها بثقافة مخصوصة، فلا يصح اعتبارها مقاربات مُثلى منبتّة عن الظروف التي نشأت فيها، كما لا يصح طبعا إهمالها بسبب ارتباطها في الأصل بتلك الظروف. يجدر بنا في هذا المجال أن نذكر القاعدة الذهبية التي وضعها ابن رشد في «فصل المقال»، إذ قال: «إن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبيّن أنه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك. وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة». وبالنسبة إلى دارس الإسلام فلا ينكر إلا جاهل أو مكابر أنه ينتمي إلى اسرة الديانات التوحيدية، وإذن فإنّه، في دائرة أولى، يشترك معها في العديد من الخصائص، مثلما يشترك في دائرة أوسع مع سائر الأديان في أمور لا يقوم بدونها دين ما، مثل وجود أماكن مقدسة للعبادة، وطقوس معينة مشتركة بين أتباع ذلك الدين، وقدر أدنى من العقائد هي أساس نظرة المؤمن الى العالم.



إن الإقرار بهذا الواقع الاختباري من شأنه أن يعين على فهم سلوك المتدين عموما، وأن يؤدي إلى تنسيب دوافعه العميقة في النفسية البشرية عبر الزمان والمكان، وما من باحث جدير بهذا اللقب اليوم إلا وهو ملمّ بالظاهرة الدينية في مختلف تجلياتها، ومطّلع على المناهج المتبعة في تحليلها. ولا نظن أن هذه المقاربة بدعة في ثقافتنا، فما علينا إلا أن نعود على سبيل المثال إلى ابي الريحان البيروني، وهو يحقق «ما للهند من مقولة»، أو إلى الشهرستاني في «الملل والنحل»، لنتأكد من أن أسلافنا قد طبّقوا هذه القاعدة بالوسائل المتاحة في عصرهم. كل ما هنالك أن المسلمين مروا بفترة طويلة انغلقوا فيها على أنفسهم، فضاقت آفاقهم، وضعف عندهم حب الاطلاع على ما عند غيرهم، وواجبنا الآن أن نربط الصلة بالعهد الذي كان فيه البحث منفتحا على الآخر، ولا يخشى فيه الباحث على دينه من معرفة ذلك الآخر على حقيقته.

فلقد حققت علوم الإنسان والمجتمع، وعلم الأديان بصفة خاصة، قفزات عملاقة في القرنين الأخيرين لا يمكننا أن نسمح لأنفسنا بتجاهلها، وإلا حكمنا على الأجيال الحاضرة والمستقبلة بالخروج من التاريخ، وبأن تبقى في أفضل الحالات على هامشه، غير مسهمة في صنعه. إن الاستفادة من المناهج الحديثة أضحت في الظرف الراهن ضرورة ملحة، لا ترفا ذهنيا أو ارتماء في أحضان الغير، كما يتوهم من حرمتهم نظم التعليم البالية في عالمنا الإسلامي من الاحتكاك بها ووضعها على المحك. وهنا كانت دعوتنا إلى أن نستوعب في مرحلة أولى هذه المكتسبات المعرفية استيعابا نقديا، لا أن نرددها ترديد الببغاء، باعتبار أن استنباط المناهج الأكثر ملاءمة لدراسة الإسلام مرحلة ثانية تبنى على الأولى، فتصحح ما فيها من أخطاء وتعدّل ما فيها من شطط أو تقصير. ونحن واعون كامل الوعي بأننا ما زلنا بعيدين عن الاستجابة لشروط هذا الاستيعاب النقدي الذي نراه ضروريا، فضلا عن إمكان تجاوزه إلى ما هو أفضل. فهذا التجاوز لن يتحقق إلا بفضل تضافر الجهود في مناخ يسمح بحرية التعبير عن الآراء المخالفة، حتى تتبلور الحقيقة بفضل مقارعة الأفكار والنظريات بعضها لبعض. وبذلك تتقلص الهوة الملاحظة اليوم بين ذوي الثقافة التقليدية والثقافة العصرية، وتنشأ بين الطرفين لغة مشتركة تسمح بالتفاهم بينهما من جهة، وتكون أمتن صلة بالواقع المعيش في جميع أبعاده من جهة ثانية، مثلما توفر من جهة ثالثة سبيل التواصل مع المخالف في



العقيدة داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها على السواء، أي سبيل التعارف الذي من أجله جعلت الشعوب والقبائل حسب التعبير القرآني.[1]

وبعبارة أخرى فإن استنساخ المناهج الحديثة غير وارد في ذهننا، رغم تشبثنا بضرورة معرفتها معرفة دقيقة، بل حميمة. إن ما يجعل المسلمين وعلماءهم في المقام الأول يحجمون عن خوض هذه المغامرة هو الخوف من أن تؤدي هذه المعرفة إلى التنكر للإسلام، وهو خوف لا مبرر لـه في تقديرنا، إذ أن المنسلخين من الإسلام في صمت، والذين تمنعهم الرقابة الاجتماعية من الإصداع بموقفهم هم الفئة التي ما فتئ عددها يتزايد، لأن علماء المسلمين عجزوا عن أن يقدّموا لهم الإسلام بصفة تنسجم وثقافتهم الحديثة وتطلعاتهم إلى ما تطمئن لـه عقولهم ونفوسهم بلا ضغط أو إكراه. ولاشك أن أي فهم للدين قائم على الصدق أكثر وفاء من غيره لمقاصد الرسالة المحمدية، وهو على كل حال أفضل من النفاق، ومن انفصام الشخصية، المنتشرين على نطاق واسع في الأوساط المحسوبة على الإسلام.

○ ترفضون القراءة التي تتناول الإسلام باعتباره ماهية قارة، وتقترحون منظورا آخر ينأى عن تلك النظرة، ويعمل على تأويل الإسلام بما هو دعوة عامة إلى البشر، كيما يحققوا منزلتهم الإنسانية على الوجه الأفضل، وكلٌّ يستجيب لهذه الدعوة بحسب ما تسمح به ظروفه الخاصة والعامة، وثقافته، ومزاجه، وآفاقه الذهنية، ومصالحه المادية والمعنوية. وهذا المنظور يؤدي إلى القول بتنوع تجلّيات الإسلام في التاريخ، بل تناقضها أحيانا. إذن أين هو المشترك بين المجتمعات الإسلامية عبر الزمان والمكان؟ وما السبيل إلى صياغة ميثاق للتفاهم والتسامح في حياتها؟

□ إن القول بتنوع تجليات الإسلام في التاريخ ليس من باب ما نحبه أو نكرهه. هو واقع يشهد به كل ملاحظ لصيغ التدين العديدة عند المسلمين في الماضي والحاضر. هل يستطيع أحد أن ينكر، على سبيل المثال لا الحصر، الفروق بين إسلام الخاصة وإسلام العامة، وبين إسلام «أهل السنة» وإسلام «الشيعة»، وبين الإسلام في أندونيسيا والإسلام في السنغال؟ أليس كل المنتسبين إلى هذه الصيغ من التدين وغيرها مسلمين، رغم اختلافاتهم العميقة أحيانا، والطفيفة أحيانا أخرى؟ إن ما يجمعهم رغم

(1) الحجرات 49/ 13.



ذلك هو النواة الصلبة التي محورها الإيمان بالله الواحد وبنبوة محمد في الدرجة الأولى، ثم هو في درجة ثانية ما رسخته السنّة الثقافية العربية الإسلامية بسائر تعابيرها وتجلياتها، زمن ازدهار الحضارة التي يعود الفضل في سيادتها إلى هذا الدين. فلهذه السنة التأويلية، كما تشكلت في التفسير القرآني، وعلم الكلام، والفقه وأصوله، وفي التصوف، والأخلاق، والسير، وغيرها، امتداد في الزمان والمكان، يعود إلى الشعور بالانتساب إلى نفس الأمة، رغم الحواجز اللغوية، والعرقية، والتاريخية، والجغرافية، والسياسية، وما إليها.

على أن العامل الجديد الذي طرأ على المجتمعات الإسلامية منذ أن صدمتها الحداثة الغربية هو، بالإضافة إلى مظاهر التنوع الموروثة، تواجد أصناف لها بهذه الحداثة صلات متفاوتة. فمن المسلمين من بقي على إسلامه، ولكنه منخرط في منطقها، مساير لمنجزاتها، مستوعب لمتطلباتها، ولا سيما ما تعلّق منها بالجانب المعرفي الذي حققت فيه قفزات عملاقة. ومنهم من بقي يعيش بذهنه في الماضي، فلم تؤثر فيه إلا تأثيرا طفيفا، يظهر في عدم إنكاره في الغالب لمنجزاتها المادية التي توفر له الرفاه، مع الإعراض عن شروط إنتاجها. وهذه الفئة يتسرب إليها التغريب عن غير وعي لأنها تعودت على التقليد، فهي تقلّد ما تظن أنه من مقتضيات الدين لمجرد أنها ورثته عن الآباء والأجداد وما هو كذلك في حقيقة الأمر، لأن لكل جيل تمثله للماضي، ولا يمكن له أن يستعيد من ذلك الماضي إلا الصورة التي رسمها له، وهي تقلّد في الآن نفسه الغرب بحكم الضرورة، إذ هي تعيش في ظل حضارة غازية تفرض نفسها فرضا في كل نواحي الحياة. وبين هذه الفئة وتلك أصناف تتفاوت درجة وعيها، وتحاول الترميق ما استطاعت، لتوفق بين المتناقضات، وتقارب بين المتباعدات.

على ضوء هذه المعطيات يكون من باب الوهم التعويل على ميثاق ما للتفاهم والتسامح. الحل لا يمكن أن يكون آنيّا، وبمبادرة ذات صبغة مثالية، إنما هو في العمل الدؤوب على تحديث المجتمعات الإسلامية، تحديث شاملا لكل مظاهر الحياة: في تعصير نمط الإنتاج، وفي إنشاء بنية تحتية صلبة، وفي حياة سياسية ديمقراطية، وفي تعليم يشجع على اكتساب الروح النقدية وروح المبادرة، وفي إعلام تعددي حر، وبعبارة موجزة، في عقلنة التفكير والسلوك. وفي اعتقادنا أن هذا التحديث الذي يسمح



بالإسهام في الحضارة الراهنة وبتوجيهها والتأثير فيها ليس منافيا لما جاءت به الرسالة المحمدية، بل بالعكس هو منسجم مع مفهوم ختم محمد للنبوة، وفتحه المجال للإنسان كي يعوّل على طاقاته الذاتية، دون الالتجاء، كما كان الشأن قبل ذلك، إلى قوى غيبية تتحكم في مصيره، ويتكئ عليها في كل صغيرة وكبيرة. فختم النبوة معناه أن يتحمل الإنسان مسؤوليته كاملة، وبدون وصالة من طرف ما، أيّا كانت الذرائع التي يقدمها. المسلم الحق هو الذي يختار في شأن دينه عن بيّنة، ويقبل النتائج المترتبة على اختياره الحر، أما إن لم يكن كذلك، وكان متخليا عن حريته ومسؤوليته، خاضعاً للرقابة الاجتماعية عن غير اقتناع بما تفرضه، فسمّه مسلما جغرافيا، أو منافقا، أو ما شئت من الأسماء، لكن لا يجوز لك بحال أن تعتبر أنه مكرّم من الله، مستجيب لنداء الوحي.

صحيح أن هذه الحرية لها ثمنها، وأنها يمكن أن تنحرف، ولكن المجتمعات البشرية قادرة دوما على خلق التوازنات الضرورية لبقائها، وعلى تعديل ما يطرأ عليها من تطرف وانحراف. فلا خوف إذن على الانسجام الاجتماعي الذي غُلّب في التاريخ الإسلامي على حرية الأفراد، حتى ساد تفضيل الظلم على الفتنة، فلم يتحقق العدل، ولم تُتجنب الفتنة، وتوالت مظاهر الاستبداد والتمرد في حلقات متشابهة. إن المنظومة التي أنشأتها أجيال من المسلمين متعاقبة كانت صالحة للمجتمعات التقليدية، ولها مثيلاتها في سائر المجتمعات غير الإسلامية القديمة، وقد ظهرت الآن حدودها، وبانت عدم صلاحيتها للأوضاع المستحدثة في الغرب أولا، ثم في سائر أنحاء المعمورة، ولذا يتعين البحث بكل جرأة عن بديل جذري لها، يضمن الوفاء المزدوج لمبادئ الدين لا لتأويلاته الحرفية التاريخية ولقيم الحداثة. وبذلك تقضي الحرية على رواسب الذهنية التكفيرية ومخلّفات محاكم التفتيش، ولن يكن إذ ذاك مجال لكي تنتصب مجموعة شبه كنسية ناطقة باسم الإسلام ومترجمة عن الإرادة الإلهية، على أساس أنها مكلّفة في نفسها وفي غيرها، بينما عامة المؤمنين مكلّفون في أنفسهم فقط، ولكي يُقصى من هذا التكليف عمليا، وحتى نظريا إلى حد ما، نصف الأمة الذي تكونه النساء، وهنّ اللاتي درج أسلافنا في إجماع رهيب على اعتبارهن ناقصات عقل ودين، وشكّوا حتى في دخولهن الجنة.[1]

(1) انظر في هذا الصدد رسالة السيوطي، إسبال الكساء على النساء.



○ تحفل مجتمعاتنا بملابسات وحمولة تراثية إقصائية، تفضي إلى سوء تفاهم، وغياب الاستعداد النفسي والذهني لقبول ما في الرأي المخالف من وجاهة، بل تفضي في أغلب الأحيان إلى شطب الآخر، وإضفاء الإطلاقية على ما هو بطبيعته نسبي. ما هو نوع التأويل الذي يمكننا من تجاوز المواقف الإقصائية، وقبول الآخر والتعايش معه، من دون عقد موروثة؟

❑ لا أتردد في اعتبار القراءة التاريخية بالمناهج الحديثة بطبيعة الحال، وجنبا إلى جنب مع تغيير الظروف المادية والفكرية التي ألمحنا إليها هي الكفيلة بإحلال النسبي مكان الإطلاقي. ولا ننسى أن التأويل هو قراءة للنصوص متفاعلة بشكل أو بآخر مع الظروف التي يتم فيها، بل من الباحثين من يربط بين التأويل، والتبرير، والشرعنة، فيعتبر أن التأويل هو بصفة ما تبرير لأوضاع اجتماعية اقتصادية سياسية تقتضيه، وإضفاء للمشروعية عليها، فإذا كانت هذه الأوضاع مستجدة فإنها تولّد لا محالة ما به يبرر الجسم الاجتماعي عن طريق منظريه هذه المستجدات. وربما كان في هذا الموقف بعض الغلو، ولكن فيه بعض الصحة، إذ هو يدل على عدم وجود منهج واحد في التأويل صالح لكل زمان ومكان، بل له منهج علمي بأتمّ معنى الكلمة يفرض نفسه على كل المشتغلين بهذه العملية.

ويجد التنبيه من جهة أخرى إلى أن الثقافة التقليدية ستبقى لمدة طويلة مؤثرة في مواقف المسلمين تجاه الغير، ولذا فإنه من باب الوهم الاعتقاد بأن المواقف الإقصائية ستُمحى في القريب العاجل. لكن المشكل في العالم الإسلامي مزدوج: يتمثل من ناحية في المسافة التي ما انفكت تزداد بين النظرية والواقع، فتقتضي النظرية أن الآخر في وضع يسمح بإخضاعه طوعا أو كرها لحكم الإسلام، بينما يفيد الواقع أن هذا الآخر هو أربعة أخماس البشرية، وان فيه نسبة هامة تمتلك من أسباب القوة ما يجعلها غالبة سياسياً، وعسكرياً، واقتصاديا، وحتى ثقافيا، وقادرة إذن على إملاء شروطها على المسلمين. ويتمثل من ناحية ثانية في أن المواقف الإقصائية ليست مقصورة على فئة هامشية في المجتمعات الإسلامية، بل هي تحتل منها المركز ووسط الميدان، فهي بهذه الصفة عائق حقيقي امام التفاعل الإيجابي مع الآخر، والاستفادة منه على جميع الأصعدة. وهو عائق خطير، لأنه منغرس في نفسية المسلمين، ويعسر استئصاله.



ولعله لن يضعف إلا بمرور الزمن، وبفعل العولمة الزاحفة في شتى مظاهر الحياة، والتي من شأنها أن تؤدي، بواسطة تقليص المسافات بين البشر، والتنميط المتسارع لكل الحاجيات الأساسية، من مأكل وملبس ومسكن، فضلا عن المقروء والمسموع والمرئي، إلى التقريب بين السلوكيات والعقليات.

وعلى صعيد آخر، تفرض علينا الواقعية أن لا نأمل في زوال العقد والمركبات زوالا تاما، فالإنسان لا يستطيع أن يحيا بدونها، وهي مكوّن من مكوناته الأساسية. المطلوب هو بث الوعي بها، وبأسبابها القريبة والبعيدة، على أساس أن هذا الوعي هو الكفيل بتجاوز سلبياتها، والتغلب على العقبات التي تضعها في سبيل الإبداع، والتعامل في المستوى النفسي بنديّة مع الآخر. على أن إعادة الثقة إلى النفوس لا تحصل بالتعليم، وبصفة إرادية فحسب، فلابد من وجود قدر أدنى من الركائز المادية الاقتصادية في المقام الأول التي تدعم هذا التوجه.. وبعبارة أخرى فالصعوبة كل الصعوبة هي في كسر هذه الدائرة الجهنمية التي تجعل التنمية رهينة توافر الشروط النفسية، وتجعل هذه الشروط النفسية ذاتها رهينة توافر التنمية بمختلف أبعادها. فالمسلمون مطالبون نتيجة لذلك بالعمل على مختلف الواجهات في نفس الوقت، وهو ما يبعث شعورا بالإحباط لدى الذين يرغبون في التغيير السريع. ومهما كان الأمر فنحن أميل إلى اعتبار الزيادة في الإنتاج، وإحكام توزيع ثمراته في ميادين تشييد البنية الأساسية العصرية، والتصنيع، والصحة، والتعليم والبحث العلمي، والتنمية الاجتماعية، وإطلاق الحريات السياسية، أقرب إلى بلوغ الغاية المرجوة في تطوير الذهنيات من العكس، أي من التركيز على مقاومة ما تراه النخبة من نقائص في مجال التفكير والسلوك، بغية تحسين مستوى المعيشة، والقضاء على التخلف بالنسبة إلى الأمم الراقية بمعايير الحضارة الراهنة.

○ لم تفلح المواقف الحديثة للإسلاميين في الارتقاء إلى مستوى المقاربة الجدلية، وبقيت نظرتها إلى التاريخ نظرة سكونية، وغاب من أفقها المنظور الديناميكي، وما زالت باقية في براثن التفكير الثنوي. ما هي أبرز هذه المواقف؟ وما هو تقييمكم لها؟

□ مقاربة الإسلاميين، أو بالأحرى الإسلامويين، لقضايا الدين عموما، وبالخصوص ما اتصل منه بالمجتمع، مقاربة تقوم على ثنائية الخير والشر، في غير ما علاقة بظروف نشأة هذين المعيارين أو هاتين القيمتين. وفي هذا المنظور فإن كل المسائل التي يطرحونها تخضع لما يمكن تسميته فعلا بالتفكير الثنوي.



ولعل قضيتي الحكم والمرأة من أبرز هذه المسائل. في ميدان الحكم يطغى على الإسلامويين الحنين إلى عصر ذهبي، عصر الخلافة الراشدة هو في الحقيقة أبعد ما يكون عن المثالية التي يسبغونها عليه. وبصرف النظر عن حقيقة سلوك الأشخاص الذين ارتقى بهم المتخيّل الى مستوى الأبطال الميثيين، فإن الظروف التي عاشروا فيها أبعد ما تكون عن ظروف عصرنا الراهن، لا من الناحية الديمغرافية فقط، بل كذلك من النواحي السياسية الدولية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية. وإذا ما اعتبرت ممارستهم للحكم ممثلة للخير المحض، وممارسة معارضيهم في الداخل والخارج عنوان الشر المحض كذلك، فإنه يعسر عليك إيلاء هؤلاء الأبطال منزلة بشرية تاريخية يكونون بمقتضاها عرضة للأهواء وأخطاء التقدير، ومتفاعلين مع الإكراهات العديدة التي أملتها ظروفهم.

إن المنظور الديناميكي هو الذي يسمح بتجاوز القوالب الجاهزة، وبالتفكير على أساس الجدلية المستمرة القائمة بين الواقع والمثال، أي على أساس الحركية الفعلية التي تميّز كل الاختيارات التي يقوم بها البشر بحسب مصالحهم وموازين القوى الموجودة في بيئتهم، وهو ما يعيدنا إلى مسألة الإطلاقية والنسبية التي هي في نهاية المطاف الفيصل بين التفكير القديم والتفكير الحديث.

نفس الأمر ينطبق على النظرة إلى المرأة. يكفينا في هذا المجال الاستشهاد بنصين سابقين للإسلام:

1- يؤكد أحد القوانين الآشورية المنسوبة إلى الملك تيقلاث فالازار الأول (1112 - 1074 ق م، أي نحو الثمانية عشر قرنا قبل الدعوة المحمدية) على أن «النساء الحرائر]...[اللاتي يخرجن الى الشوارع يجب عليهن تغطية رؤوسهن، وكذا الشأن بالنسبة الى بنات الرجال الأحرار]...[فينبغي أن يكن محجبات، وكذلك الخليلة التي تذهب إلى الشوارع مع سيدتها فينبغي أن تكون محجبة]...[أما العاهر فيكون رأسها مكشوفا. ومن يرى عاهرا محجبة يوقفها]...[. والإماء لا يكن محجبات، ومن يرى أمة محجّبة يوقفها».

2- وفي الأدبيات المسيحية المقدسة يقول «الرسول» بولص في رسالته الأولى الى الكورنثيين: «رأس المرأة هو الرجل]...[وكل امرأة تصلّي أو تتنبأ ورأسها



مكشوف فإنها تشين رأسها، لأنها إنما تكون كما لو حُلِق شعرها. لأن المرأة إن لم تتغط فليقص شعرها، وإن كان عيبا على المرأة أن يقص شعرها أو يحلق فلتتغط. فإن الرجل لا ينبغي له أن يغطي رأسه، إذ هو صورة الله ومجده أما المرأة فهي مجد الرجل [...] ولم يُخلق الرجل لأجل المرأة بل المرأة لأجل الرجل، لذلك ينبغي للمرأة أن يكون لها سلطان على رأسها من أجل الملائكة».

لكأنك وأنت تقرأ القانون الآشوري تقرأ عن ضرب عمر بن الخطاب للإماء اللاتي يحتجبن، فالحجاب في الحالتين هو عنوان المرأة التي تكون في عصمة رجل في الحاضر أو في المستقبل (كما هو الشأن بالنسبة إلى الفتيات)، أما في الطريق العام فالمرأة غير المحتجبة هي إذن امرأة عمومية. دونية المرأة ينظّر لها بولص بأنها خلقت لأجل الرجل لا العكس.

لكن المتأمل في هذين النصين، والمقارن بينهما وبين النصوص الاسلامية، سيتبين بالضرورة ارتباط دونية المرأة بمعايير أخلاقية، لم يعد لها مكان في عصرنا، وقد أزيل فيه الرق، وخرجت المرأة الى الحياة العامة، لتعمل جنبا إلى جنب مع الرجل. فإذا ما بقي الإسلامويون يفكرون على أساس ثنوي، فمعنى ذلك في هذه القضية أنهم لا يراعون ما طرأ على البشرية من تحولات عميقة، ويبقون يفكرون على أساس الخير المحض، المتمثل في غياب المرأة عن الحياة العامة، والشر المحض الذي يدل عليه خروجها للحياة العامة. وقس على ذلك سائر المسائل التي يرونها من مستلزمات الدين، ولا يعون بأبعادها التاريخية المتطورة. ولنقل بعبارة موجزة إنهم يبقون في مستوى النصوص التي حفظوها بتأويلاتها المتعارفة، ولا ينظرون إلى الرهانات الحقيقية التي تكمن وراءها.

○ في عصر ثورة الاتصالات، وتحديات العولمة الثقافية والإعلامية، هل يبقى معنى للقول بهويات نقية، أم إن الهوية في عصرنا هذا مركبة مزدوجة ملبّسة؟ وبالتالي كيف يتاح لمجتمعنا أن ينجو من أوهام الهوية وملابساتها، ليصوغ أسئلته ومقولاته ومفهوماته في إطار يواكب الحياة وتحولاتها؟

□ يحسن بنا بهذا الصدد أن ننتبه إلى أن خطاب الهوية في الغرب هو خطاب أقصى اليمين، المعروف برجعيته وتطرفه في المحافظة، وبعدائه للعرب واليهود، ولغير



الأوروبيين عموما. وهو في العالم العربي والإسلامي خطاب الفئات غير المندرجة في حركة الحداثة، والشاعرة بأنها مهددة في ما تعتبره ثوابت شخصيتها، وبالذوبان في أنماط الحياة والتفكير السائدة في الغرب، أي لدى الأعداء التاريخيين الذين تسند إليهم بالمناسبة كل النوايا الخبيثة، والمؤامرات الدنيئة. والرابط بين دعاة الهوية هنا وهناك هو الخوف من المستقبل، والاحتماء بالماضي، أو على الأصح بتمثلاته بعد أن تطرح منه كل السلبيات.

على أن القول بهويات نقيّة ليس جديدا، كما أن النظر إلى الهوية بصفتها مركبة مزدوجة ملتبّسة لا صلة له بثورة الاتصالات، وبتحديات العولمة الثقافية والإعلامية، إلا من بعيد، والأحرى أن نبحث عن علاقة الموقف الأول بفترات الجزر الحضاري، وعن علاقة الموقف الثاني على عكس ذلك بفترات المدّ الحضاري. هكذا كان المسلمون في بداية الامبراطورية التي أقاموها، وطيلة القرون الأربعة الأولى على الأقل، لا يستنكفون من الأخذ عن الآخرين، ويتبنون بدون مركبات ما يجدونه عند غيرهم، من لباس وطعام وسلوك، وبالخصوص ما لم يكونوا يعلمونه من المعارف الفلسفية والعلمية والإدارية والفنية. لم يشعروا وقتها بأن ما يستعيرونه من المخالفين لهم في الملة مهدد لهويتهم، فوظّفوه لدعم هذه الهوية وإغنائها. انظر إلى الجاحظ وهو يشدو بفضل التراكم المعرفي، ويدعو إلى اغتنام فرصة صلاح الدهر في عصره: «وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا. على أنّا وجدنا من العبرة أكثر مما وجدوا، كما أن من بعدنا يجد من العبرة أكثر مما وجدنا. فما ينتظر العالم بإظهار ما عنده، وما يمنع الناصر للحق من القيام بما يلزمه، وقد أمكن القول، وصلح الدهر، وخوى نجم التقية، وهبت ريح العلماء، وكسد العيّ والجهل، وقامت سوق البيان والعلم؟»[1]. هل ترى أثرا في هذا القول للخوف على الهوية الإسلامية من الأفكار الوافدة، أو دعوة إلى الرقابة عليها والاحتراز منها، على غرار ما تسمع اليوم من التشنيع على كل فكر نيّر، بدعوى مسّه بثوابت الأمة؟ وقارن موقف الجاحظ بالموقف القار في مصنفات عصور الانحطاط والركود، وهي ترى العلم قد اكتمل، وفي كل جديد بدعة، «وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار».

---

(1) الحيوان، ج 1، ص 86.



إن الاعتراض الذي ينبغي أن يواجه به المدافعون عن الهوية الثابتة هو التالي: إن كان قياسكم للجسم الاجتماعي على الفرد فلكل شخص أكثر من هوية واحدة. فله هويات مختلفة، باعتباره ابنا، أو أبا، أو أخا، أو زوجا، أو جارا، أو صاحب مهنة، الخ، وأخرى متنوعة بتنوع الانتماءات، إلى دين، وإلى فرقة، وإلى وطن، وإلى لغة، وإلى تاريخ، إلى غير ذلك من الأوضاع التي لا تلغي فيها هوية ما الهويات الأخرى بقدر ما تتضافر في تكوين شخصيته الفريدة ذات الأبعاد المتجددة. وإن كانت نظرتكم إلى الجسم الاجتماعي في ذاته فهل وجد عبر الزمان والمكان شعب واحد أو أمّة من الأمم لم يمر بأطوار متعاقبة تغيّرت فيها نظرته إلى الحياة، ومؤسساته المجتمعية، وقيمه وأخلاقه، وطرق عيشه، وعلاقاته بالآخرين؟

ثم هل ترغبون في أن تكون هذه الهوية التي تزعمون ثباتها هوية أسلافكم، وقد أدت بوضوح إلى الضعف والهوان والاستعمار الأجنبي؟ أليس الأجدى أن تبحثوا لكم، بمراجعة جذرية لمسلّماتكم، عن هوية تضمن الرقي والتقدم والمناعة بمقاييس عصركم، حتى لا يرمى بكم في زبالة التاريخ، وحتى لا ينطبق عليكم قول المتنبي «وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم»؟

أما السبيل إلى النجاة من أوهام الهوية فليست معزولة عن سبل التخلص من معوقات التنمية البشرية والمادية بمعناها الشامل، أي بلوغ مرحلة الإسهام بندّية في إنتاج الحضارة، سواء في مجال المعرفة، أو في مجال المنجزات المادية. إن أقوى أنصار الهوية الثابتة هم الجهال، والمرضى، والفقراء، وكل من بقي يعيش بوسائل الماضي، وبعقلية الماضي، ويقيننا أن منظري هذه الهوية سيضطرون حين تتغيّر ظروف السكان نحو الأفضل إلى التخلي عن ما يغذي الأوهام والهروب من مواجهة مشاكل الواقع بكل جرأة.

○ تطغى في خطاب الإسلاميين نزعة ايديولوجية حادة، تمارس إكراهات معرفية شتى، وتغيب فيها روح التأمل والتفكير الحر الجاد، الذي يعاين المشكلات ويحللها ويدرسها بعناية وتأمل، وبموازاة ذلك ترفض قطاعات عديدة منهم أية محاولة لإثارة استفهامات معمّقة حول التراث والاجتماع الإسلامي. ما هي أزمات الخطاب الإسلامي المعاصر؟ وما هي منابعها؟ وكيف تستشرفون مستقبل هذا الخطاب؟



□ ربما وضعت أدلجة الدين وتسييسه في مقدمة الأسباب التي تفسر ما سميته أنت بأزمات الخطاب الإسلامي المعاصر، وأفضل أنا تسميته بمآزق الخطاب الإسلاموي، إذ الأزمة عادة عابرة، والمآزق بنيوية ملازمة لطبيعة هذا الخطاب، ولا يمكنه تجنبها إلا إذا تخلّى عن خصوصيته، أي إلا إذا عدل عن تجييش العاطفة الدينية عن وعي أو عن غير وعي وبحسن نيّة أو بسوئها لبلوغ مآرب ذات صبغة نفعية عاجلة، سياسية كانت، أو اجتماعية، أو مصلحية ضيّقة. ماذا يعني الدين بالنسبة إلى أصحاب هذا الخطاب؟ هو مجموعة من الشعارات، وقائمة من الأوامر والنواهي، وهذا ليس دينا، هو سياسة واجتماع. الدين الحق هو ما يوفر للإنسان معنى لمبدئه ومصيره ومنزلته في الكون، هو ما يمكّنه من الارتقاء من المرتبة الحيوانية إلى مرتبة الإنسان المفكر، الحر، المسؤول. هكذا فهم معاصرو الأنبياء الذين استجابوا لرسالاتهم ما دُعُوا إليه، وهكذا فهم كبار المفكرين والمتصوفة في الإسلام وفي غيره دينهم، «نازعوا الحق بالحق للحق»، على حدّ عبارة عبدالقادر الجيلاني، ولم يكونوا دعاة نفوذ وباحثين عن مال أو جاه زائف. لم يطالبوا الناس بأن يكونوا لهم أتباعا وأبواقا، لأن الإنسان الجدير بهذا الاسم لا يركن الى الكسل الذهني، بل يواجه مشاكله الوجودية والعلائقية بروح المسؤولية.

قد يقول قائل: إن ما تصفه ليس متاحا لعامة الناس، وهذا صحيح، بل هو علة التدني في الفكر والشعور الدينيين، ففي مجتمعات تنتشر فيها العاهات الاجتماعية، من أمية، وفقر، ومرض، وبطالة، وتسلط في العلاقات الأسرية والسياسية، وأمثال ذلك، وتحتاج إلى شرعنة مؤسساتها بواسطة الدين، لا يمكن للمرء أن ينتظر سوى مراعاة غرائز الناس البسطاء، ومستوى تفكيرهم المحدود. أما المجتمعات الديمقراطية فهي التي تسعى إلى الارتقاء بتفكير أفرادها، ولا تدغدغ الأحاسيس للإبقاء على مصالح الفئات المستأثرة بالسلطة، أيا كان مصدر هذه السلطة وشكلها. وما أبعد مجتمعاتنا عن روح هذه الديمقراطية! وليس المطلوب بطبيعة الحال أن يصبح كل الناس متخصصين في شؤون الدين، فهذا مناف لقواعد العمران الأولية، ولكن المطلوب أن تظهر إلى الوجود مجموعة من العلماء، المتشبعين في الآن نفسه بالإنتاج الإسلامي، وبالإنتاج الفكري في أحدث تجلياته، حتى يتمكنوا من تقديم الدين بلغة العصر ومفاهيمه. فإذا ما انتشرت نتائج تفكيرهم على نطاق واسع، وفرضت نفسها على وسائل الإعلام



الجماهيرية، فإنها لابد أن تسهم في تطوير الأفكار الموروثة والسائدة نحو الأفضل والأكثر ملاءمة لمتطلبات العصر المعرفية. ولن يحصل ذلك إلا في مناخ من حرية التعبير والحوار، والتلاقح والصراع السلمي، بعيدا عن التكفير والاتهام والإقصاء.

أما الخطاب الصادر عن الإسلامويين التقليديين، أو ذاك الذي يروّجه الإسلامويون الحركيون، فلا مستقبل له بالتأكيد إذا ما توفرت شروط الوعي التي أشرنا إليها، إذ هو لا يعشش بداهة إلا في أذهان المغفلين، وذوي التكوين المبتور الخارج عن الزمان، ولا يجد رواجا إلا حيثما يكون الخواء الديمقراطي، والبؤس المادي. وقد يكون للعوامل الخارجية تأثير ما في ترشيد هذا الخطاب، وتوجيهه نحو العقلانية والتقدمية، إلا أن العوامل الداخلية وحركة المجتمعات الذاتية أهم في نظرنا على المدى المتوسط والطويل من التأثيرات الخارجية أيا كان وزنها، فـ «إرادة الحياة» أقوى من عناصر الانحراف أو الجذب إلى الوراء، وللحياة قوانينها وسننها الكونية التي تتعارض مع كل ما يعطّل الحركة ويقود إلى الموت، ينطبق هذا على الأفراد مثلما ينطبق على المجتمعات. فهل ستكون إرادة الحياة لدى المسلمين أقوى من الانسياق البطيء نحو الموت؟ المستقبل وحده هو الكفيل بتوفير الإجابة عن هذا السؤال، وفي انتظار ما ستسفر عنه الأيام ليس هناك ما هو أكد من العمل، ومن النضال على كل الجبهات في سبيل الغد المنشود، بدون استسلام لدواعي اليأس والإحباط، وما أكثرها!

○ لم يشذ الإسلام عن سائر الأديان، من حيث الخضوع لمقتضيات المأسسة، وقد تمثلت المأسسة في سيرورات تاريخية مختلفة، وأفضى ذلك إلى انحراف الدعوة عن أهدافها بفعل هذه المأسسة. ما هي أبرز هذه السيرورات؟ وكيف تمثل انحراف الدعوة تاريخيا؟ وما هي آثار السيرورات في المجهود النظري الذي بذله العلماء لتجسيدها في مختلف مجالات الفكر الإسلامي؟

□ ظاهرة المأسسة في التاريخ الإسلامي ليست ظاهرة شاذة في تاريخ الأديان، فكل دين محتاج إليها، كي يستطيع الانخراط في التاريخ في ظل البنى الاجتماعية والفكرية السائدة في عصور ما قبل الحداثة. وهي تتمثل أساسا في ثلاث سيرورات كبرى، وقد تكون متزامنة، وقد تسبق إحداها الأخريين، وتكون سيرورة ما أهم في نطاق دين معين من غيرها. من ذلك مثلا أن تحديد مفهوم موحد للعقيدة وفرضه على



المؤمنين أهم في المسيحية منه في الإسلام، وعلى خلاف ذلك فتوحيد الطقوس والعبادات من المهام التي اعتنى بها رجال الدين في الإسلام أكثر من اعتناء الكنيسة بها. على أن هذا التفاوت في الأهمية لا ينفي بحال التفاعل والتكامل بين سيرورات التميز عن الآخرين، وضبط كيفيات العبادة، وتحديد محتويات الاعتقاد. ولا عبرة في هذا المستوى بما يوجد في النصوص التأسيسية، إذ قد تتجاوز هذه النصوص ويُلتجأ إلى نصوص أخرى بديلة، تكتسب بمرور الزمن القداسة والبداهة اللتين ترسخان في الضمير رسوخا تصعب زحزحته، ويكون للإلف والعادة من التأثير في النفوس ما لا يكون للنصوص إلا بتأويل تبريري مخصوص.

هكذا، بالنسبة إلى السيرورة الأولى، تم اعتبار الختان ضرورة للمسلم، رغم أنّه غير مذكور في القرآن، ولم يرد في السنة إلا عرضا، وتميّز المسلمون عن أتباع الديانات الأخرى بضروب من اللباس الخاص بالمرأة وبالرجل، ومن السلوك في الحياة اليومية، وبمناسبة الأعياد والاحتفالات العمومية، ومن المراسم المتّبعة عند الولادة والزواج والموت، وما إلى ذلك من المظاهر التي يعرف المسلم بواسطتها مباشرة وبدون دليل إضافي أن الآخر مشارك له في الملة أو مخالف.

واقتضت السيرورة الثانية، وهي مرة أخرى غير معزولة عن السيرورتين الأخريين، أن لا تُترك الحرية للمسلم في أداء طقوس العبادة، بالشكل الذي يرتضيه. ولذلك اعتُبر النص القرآني غير كاف في الدلالة على عدد الصلوات وكيفيات أدائها، أي إن المسلمين رشحوا أنفسهم للترجمة عن الإرادة الإلهية حين سكت النص في هذا المجال، ولم يكن يخطر ببالهم أن هذا السكوت مقصود. واعتُبر التخيير بين صوم رمضان وإطعام المساكين منسوخا بالإجماع، مثلما حُدّدت مقادير الزكاة على أساس الإنتاج الزراعي المتاح حينئذ، وضُبطت مناسك الحج في أدق تفاصيلها، مما هو معروف في كل المدونات الفقهية على اختلاف المذاهب في أمور ثانوية. وأصبح الالتزام بهذه الطقوس الموحدة مكونا أساسيا لما هو معروف من الدين بالضرورة، حسب العبارة المتداولة في الأبيات الإسلامية قديما وحديثا.

أما السيرورة الثالثة فهي التي يمكن بها فهم المكانة التي احتلتها السنة النبوية، سواء كانت مرويّة بسلاسل الإسناد الموثوق بها عند أهل السنة، أو تلك المدونة في المرويات



عن أئمة الشيعة. فلم يعتن المسلمون بالاقتداء بمنهج الرسول، أو بالسير على خطاه، بحسب ما تمليه ظروفهم، بقدر ما اعتنوا بالتقليد الحرفي لأقواله وأفعاله وإقراراته. وهي نفس السيرورة التي تفسر تعديل الصحابة تعديلا مطلقا، وتمثل الوحي على أنه إملاء لم يكن للرسول فيه سوى دور الوعاء السلبي وحسب، والمماهاة بين عناصر كانت في الأصل متغايرة، مثل الكتاب، بما هو الحافظ عند الله لكلامه، والقرآن، بما هو الخطاب الشفوي الذي بلغه الرسول، والمصحف، بما هو تدوين لهذا الخطاب.

ومن الواضح ان السيرورات المأسسة قد التبست التباسا عميقا بمقتضيات الدين، حتى أضحى من العسير الفصل بينهما، وبات من الضروري بذل مجهود جبّار لاختراق طبقات التأويل التاريخية الداعمة لهذا الالتباس، قصد بلوغ مرامي الرسالة المحمدية، والتمييز بين ما هو من مقاصدها الأساسية، وما هو مما أملته الظروف التي ظهرت فيها، وقابل للتجاوز بما يحفظ تلك المقاصد. وبهذا يعود الإسلام إلى أداء وظيفته الطبيعية في إضفاء المعنى على الوجود، وفي توجيه السلوك الإنساني الحر والمسؤول نحو الخير والرحمة والسلام، والتعمير وبناء المجتمع الأفضل في عمل لا ينتهي.

وتنبع هذه الضرورة من التقدم الذي حققته علوم الإنسان والمجتمع، فخلّصت الفرد من براثن الاستلاب الذي كان واقعا فيه طيلة قرون وقرون، وكشفت القناع عن الطبيعة البشرية النسبية للمؤسسات الاجتماعية والثقافية، بعد أن كانت ذات صبغة متعالية ومصونة عن النقد والمراجعة. ولهذا السبب بالذات لا نخشى التأكيد بأن جهود الأجيال المتعاقبة من الفقهاء والأصوليين والمتكلمين والمفسرين والمحدثين وعلماء الدين عموما، كانت مستجيبة لمتطلبات مجتمعاتهم، ومتناغمة مع مستوى المعرفة البشرية في عصرهم، إلا أنها لا تلزمنا اليوم في شيء، وقد بدّلت الأرض غير الأرض، وأصبح ما يفصلنا عنهم في نظم الاجتماع وطرق التفكير أكثر مما يجمعنا بهم. فالمجهود النظري الذي بذلوه لعقلنة الإيمان، وتطبيق الدين في الواقع المعيش، إنما قاموا به مستنجدين بالوسائل التي ورثوها من البيئة الشرق أوسطية، بحضاراتها وأديانها المتعاقبة، واكتسبوها من الفلسفات الهندية والفارسية واليونانية القديمة. بينما وسائلنا اليوم مستمدة من المنهج الاختباري التجريبي، ومن اطلاعنا الأشمل والأوسع والأعمق على الثقافات البشرية المتنوعة، وامتلاكنا لإدراك أدق لشتى الوقائع



والظواهر الاجتماعية والطبيعية. ولسنا مخيرين في استعمال هذه الوسائل الحديثة، أو الإعراض عنها، لأنها تلاحقنا في كل منحى من مناحي حياتنا الراهنة، ويستحيل علينا العيش بدونها مهما حاولنا واجتهدنا. ويبقى الفارق الجوهري بين ذوي الثقافة التقليدية وذوي الثقافة الحديثة في درجة الوعي بهذا المعطى، واستخلاص النتائج المترتبة عليه، أولئك مطمئنون مشبعون نفسيا، ويتشبثون بالوثوقية التي درجوا عليها، فلا يحرجهم ما في التراث من تناقض، واختلاف، وانتقاء، تُغيّب فيه عناصر، وتُضخّم أخرى، وهؤلاء أصحاب موقف استفهامي، لا يسلّم بالأمور إلا عن اقتناع عقلي، وبعد الفحص والمراس والمقارنة، ويكون ديدنهم الاستعداد الدائم لمراجعة ما يتبين خطله أو ضعفه.

○ السلوك الإقصائي يستدعي سلوكا إقصائيا مماثلا أو زائدا، فقد كان أتباع كل فرقة في التاريخ الإسلامي يرون أنهم أحرى من سواهم بمعرفة الحق، وكانت الفتاوى من الأسلحة التي تداولها أتباع الفرق لتصفية خصومهم. ما هو تقويمكم لنزعات الإكراه في التراث والاجتماع الإسلامي؟ وما هو أثرها في إعاقة مسار تطور الفكر الإسلامي واستجابته للاستفهامات المتنوعة؟

□ لاشك أن الإكراه عموما، وبأي موضوع تعلّق، سلبي من كل الوجوه. وسلبياته في مجال الدين أخطر وأبعد مدى. ولم يكن القرآن لينص صراحة على أنه «لا إكراه في الدين»، بدون تحديد لكونه متعلقا بمن نشأ على الإسلام وخرج منه، أو بمن نشأ على دين آخر، لو كان للإكراه مكان في تعامل المسلم مع المخالف في العقيدة، فما بالك بمن يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ويخالف الأغلبية أو بالأحرى الذين وكلوا أنفسهم للنطق باسمها في صغائر الأمور أو في عظائمها. ولكن علماءنا سامحهم الله غلّبوا باستمرار مقتضيات الاجتماع، وما رأوه مصلحة الأمة، على مقتضيات صدق الضمير، وهذا أحد أهم الانحرافات التي انزلق فيها المسلمون عبر التاريخ. إلا أنهم، من جهة أخرى، معذورون في موقفهم هذا، لأن الفرد في الاجتماع القديم لم تكن له قيمة إلا ضمن المجموعة، ضيقة كانت مثل الأسرة والقبيلة والحي والقرية، أو متسعة مثل الشعب والأمة، أما في الاجتماع الحديث فقد أصبح الشخص ذا قيمة ذاتية غير قابلة للمساومة بكل المعايير. ولعل إحدى العقبات الرئيسية في سبيل تحديث الفكر



الإسلامي أنه لم يستوعب بعد هذه القيمة التي أضحت للشخص، نظرا الى أن ظروف المسلم الحياتية لم تتغير بنفس النسبة التي تغيرت بها ظروف الغربيين الذين أنشؤوا الحداثة، واكتسبت قيمها لديهم صبغة البداهة أو كادت، لا سيما في علاقاتهم ببعضهم البعض.

وإن من دواعي فخر المسلمين، لو تدبروا تاريخهم، أنهم لم يمارسوا الإكراه تجاه أهل الكتاب بالخصوص، وإن مارسوا الإقصاء نحوهم ونحو أتباع الفرق والمذاهب الإسلامية المخالفة. على أن الإقصاء كانت له مبرراته عندما كان المسلمون يحملون راية المدنية، وقد فقدوا الآن هذا السبق، وصاروا غير مخيرين في الإصغاء إلى الآخرين والأخذ عنهم. إن تطور تقنيات الاتصال، وسرعة وسائل النقل، والتبادل التجاري المتعاظم، وبصفة عامة كل الأوضاع التي فرضتها العولمة، جعلت من الانكماش على الذات سلوكا انتحاريا، فالجميع محتاجون إلى غيرهم، ولن يفوز في السباق نحو التفوق إلا من كسب معركة المعلومات، ولم يحتقر فائدة يجنيها حيث وجدت. إنه استعداد نفساني بالأساس، يتطلب الثقة في النفس، ونبذ المنطق التآمري الذي يرى الأعداء المتربصين في كل مكان. ومثلما تصح هذه القاعدة في ميدان العلوم الصلبة والتقنيات، تصح كذلك في الميدان الثقافي، وفي ميدان الفكر الديني بصفة أخص. فالأخذ والعطاء سمة الحياة، وما على من يعتبر ما عنده أفضل إلا أن يسعى إلى تقديمه على النحو المستساغ في منطق العصر. وهذا ما يحدونا إلى الاعتقاد بأن التحول من الموقف الإقصائي إلى الموقف المتفهم لا يتم بالدعوة والإرشاد بقدر ما يتحقق عندما تشيع الثقافة العصرية بين المسلمين، وتتطور نظم تعليمهم، فلا يبقون أسيري الماضي وحلوله، يرددونها ويحملونها من الأبعاد ما لا تحتمل، ويحاولون عبثا بث الحياة فيها، فلا هم ينجحون في استرداد ما فات، ولا هم يواكبون الثورات المعرفية الكبرى التي قلبت نظرة الإنسان إلى نفسه والى الكون رأسا على عقب، وفتحت أمامه آفاقا لم يكن يتصور إمكان وجودها مجرد التصور.

(۱) هناك حرص فائق في الحياة الإسلامية على الاقتداء بالسلف واتباع الآباء، ولم [illegible] على طبقة في المجتمع وإنما شمل الفقهاء وغيرهم من النخبة. ما هو أثر هذه الظاهرة في الفكر والاجتماع الإسلامي؟



☐ هذه الظاهرة ليست خاصة بالمجتمعات الإسلامية. هي من خصائص المجتمعات التقليدية في نمط إنتاجها، أي المجتمعات الزراعية والرعوية والقائمة على الريع، ما قبل الصناعية عموما. الاقتداء بالآباء واتباع السلف هو القاعدة في كل تلك المجتمعات قديما وحديثا، لأن طبيعتها تقتضي التقليد والمحاكاة، فليست فيهاحاجة إلى تطوير آلة الإنتاج باستمرار، وإلى الإبداع والاختراع واكتشاف المجهول، كما هو الشأن في المجتمعات الصناعية الحديثة التي تلازمها المنافسة وضرورة التفوق على الأقران في كل الميادين. ويترتب على هذا الوضع أن تكون المثل العليا التي يسعى الناس إلى تحقيقها أو الاقتراب منها في المجتمعات التقليدية مثلا عليا رديئة بمعاييرنا نحن طبعا من حيث هي متسمة بالسذاجة والبساطة والقناعة، تخشى خطر التغيير، وتعمل على تكريس المحافظة. وعلى خلاف ذلك تكون الجرأة على اقتحام الجديد، والمغامرة، وروح المبادرة، والسعي إلى التحسين، سيدة الموقف لدى أوسع الفئات الاجتماعية في المجتمعات الصناعية الحديثة. ونحن لا ننكر أن المثل العليا السلفية كانت توفر للمؤمنين بها نصيبا هاما من السعادة والاستقرار والطمأنينة، وأن المثل العليا المتجهة صوب المستقبل باستمرار تولد حالات كثيرة من القلق والحيرة، والشعور بمأسوية الحياة، كما لا يغيب عنا أن في المجتمعات التقليدية أفرادا وجماعات متبرمين بالماضوية السائدة، وأن في المجتمعات الحديثة أفرادا وجماعات ذوي حنين إلى الماضي بمختلف أشكاله، ولكن العبرة في الحالتين بما هو غالب على القوى الفاعلة ثقافيا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا من ناحية، وبحتمية مسايرة الميزات التي تطبع الحضارة الراهنة بما لها وما عليها من ناحية أخرى. ونحن ندرك جيدا أننا مقبلون على قطيعة معرفية أليمة لا مهرب منها، متى كنا منخرطين في هذه الحضارة، مختارين أو مضطرين، وأن إحداث هذه القطيعة هو الثمن الذي يضمن لنا مكانة بين الأمم في عالم لا يرحم الضعيف والعاجز والمتخلف عن الركب.

أما أثر هذا الانقلاب في الفكر الإسلامي فإن المجال لا يسمح بالوقوف على كل مظاهره، وحسبنا أن نشير إلى أن التمييز بين المكلفين في أنفسهم، والمكلفين بالإضافة إلى ذلك في غيرهم، مدعو إلى الاضمحلال، مثل التمييز بين المرأة والرجل، والراعي والرعية، في درجة التكليف، بما ينجر عنه بالنسبة إلى المؤسسة الدينية من حتمية



مراجعة وظيفتها التي ألفتها طيلة قرون، استأثرت فيها أقلية بالسلطة المعنوية، نظرا على شيوع الجهل والأمية.

ونشير كذلك إلى أنه لا مناص في هذه الحالة من التخلي عن التمسك بحرفية النصوص، ومن البحث عن مدلولاتها العميقة، وعن الرهانات الحقيقية التي كانت وراءها، حتى نحتفظ بروحها وبالغايات التي ترمي اليها. وإذا كانت أغلب النصوص في تراثنا ذات منحى فقهي فإنها كانت بهذه الصفة تنظم الحياة في المجتمع وتُشَرِعِن مؤسساته، بينما تنظم الحياة في عصرنا على أسس وضعية تخضع للتطور والتعديل والتحسين، فلم تعد بنا إلى تنظيمات السلف حاجة، لأنها وضعت لزمن غير زمننا، ولظروف غير ظروفنا. ثم هي في نهاية التحليل اجتهادات بشرية، وإن أضفيت عليها قداسة عندما تقادمت، فلا شيء يمنعنا من الإعراض عن تفاصيلها وجزئياتها وأحكامها الفرعية، ومن ممارسة اجتهادات مناسبة لأوضاعنا، نحافظ بها على اللحمة الاجتماعية الضرورية، ونصون في الآن نفسه حرية الأفراد غير القابلة للمساومة بأية ذريعة بذلك، وبذلك وحده، نتحمل مسؤوليتنا كاملة، ونكون جديرين بالأمانة التي عرضت على السماوات والأرض فأشفقن منها وحملها الإنسان.



الاتجاهات الجديدة في علم الكلام

حوار مع: د. حسن حنفي




مكتبة
الفكر الجديد

○ **بدأت تتبلور الاتجاهات الجديدة في علم الكلام في شبه القارة الهندية، في آثار شبلي النعماني ومحمد اقبال، وأخيراً وحيد الدين خان، حتى ان مصطلح «علم الكلام الجديد» ظهر للمرة الأولى كعنوان لكتاب الفه شبلي النعماني قبل مئة عام تقريباً. وسبق ذلك تأليف السيد جمال الدين الحسيني المعروف بالأفغاني لرسالته «الرد على الدهريين» في الهند أيضاً، والتي هي أقدم نص ظهر في العصر الحديث يتضمن اشارات لاعادة بناء علم الكلام في اطار استفهامات العصر. ما هي بواعث مبادرة المفكر الاسلامي في الهند لتجديد علم الكلام؟**

□ في الحقيقة ان علم الكلام الجديد أقدم من شبلي النعماني والمئة سنة الأخيرة، لماذا؟ لانه لا يوجد شيء اسمه علم كلام معياري نسقي، نقيس عليه الاجتهادات الاخرى في علم الكلام.

منذ نشأة علم الكلام، منذ واصل بن عطاء، منذ عمرو بن عبيد، منذ المتكلمين الأوائل، هم رأوا ان الناس بدأت تستسلم للقضاء والقدر، فكتب عمرو بن عبيد «رسالة في الدفاع عن خلق الأفعال» في القرن الأول، هذا علم كلام جديد، لأنه بدأ يطوّر آراء طبقاً لظروف العصر، ويحدث تياراً آخر بدلاً من التيار السائد.

المعتزلة عندما بدأوا في الدفاع عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدفاع عن الحسن والقبح العقليين، ضد تيارات سلطوية، نشأت في الدولة الأموية، تقول بالقدرية، وتقول بطاعة الخليفة مهما كان، وتقول: إن الخارج على اجماع الأمة لابد أن يقتل، ولابد ان يكفّر، هذا علم كلام جديد.



الأشعري عندما وجد أن المعتزلة واستاذه ذهبوا في قضية الصلاح والأصلح أكثر مما ينبغي، بدأ يكوّن علم كلام جديد، يقلل من قضية الصلاح والأصلح.

وهكذا الماتريدي عندما وجد أن الأمة قد افترقت فريقين أشاعرة ومعتزلة، وبدأ يشعر ان الاشعرية بها جوانب ضعيفة، فبدأ يكمل الاشعرية ببعض الجوانب الاعتزالية، خاصة ان الحنفية كانت سائدة في أواسط آسيا، فانتشرت الماتريدية في القرن الرابع.

الذي يستعرض علم الكلام منذ نشأته حتى الآن يجد أن علم الكلام باستمرار كان علم كلام جديد ضد نزعة سائدة، كان يجدد نفسه بنفسه. انما عيبنا نحن تصورنا ان علم الكلام أُغلق وأصبحت له مقاييس، مقاييس العقائد الأشعرية، فأي خروج على هذا المعيار، أو هذا النسق، أو هذه القاعدة، يعد خروجاً على أصول العقيدة. لذلك سُمي علم قواعد العقائد في القرون المتأخرة، فأي انسان يخرج على ما قاله الأشاعرة في الذات والصفات والأفعال، وفي العقليات، وفي السمعيات، كأنه يقدم شيئاً جديداً، مع أن تنوع الآراء هي طبيعة علم الكلام.

لكن بالنسبة لنا نحن الذين عانينا من الاستعمار والتخلف والقهر وغيرها، لذلك نشأت الحركة الاصلاحية، الأفغاني مؤسس المدرسة الحديثة في مصر، والحركة الاصلاحية في تركيا، وأيضاً شبلي النعماني في الهند ومحمد اقبال.. الخ، الذي عانى من الاستعمار اول مرة هي الهند قبل الجزائر، عندما قضت بريطانيا على المغول وامبراطورية المغول في الهند، ثم فرنسا عندما قضت على استقلال الجزائر، ثم بريطانيا وفرنسا عندما احتلوا كل العالم العربي الاسلامي بعد هزيمة تركيا في الحرب العالمية الاولى، ومن ثم بعد انفصال تركيا والقضاء على الخلافة عام 1923م.

هذه الظروف ولد علم كلام يجدد نفسه بنفسه، اتباعاً للتقليد القديم، ولكن هذه المرة لم يكن الأمر مجرد خلاف في وجهات النظر، لان قديماً كانت الدولة مستتبة، وكانت الخلافة قائمة، وكان المسلمون منتصرين، وكانوا رواد علوم، تترجم علومهم الى اللغات العبرية واللاتينية في اوربا، اما الآن فالوجود هو المهدد، لم يعد الأمر مجرد وجهة نظر في خلق الأفعال، أو في القضاء والقدر، أو في الحسن والقبح العقليين، اننا مُحتلون، اننا مقهورون، متخلفون، مجزأون، وبالتالي فأصبح علم الكلام للدفاع ليس عن العقيدة، فالعقيدة ليست في خطر، ولكن الدفاع عن ثروات الأمة،



عن مصالح الأمة، عن وجودها، عن مستقبلها، لاننا سنُساءل ما هو علم الكلام؟ كما قال الغزالي في «المنقذ من الضلال»، هو الذب عن العقيدة ضد المخالفين والناقدين لها. الهجوم قديماً كان يأتي للعقائد، الهجوم حالياً لا يأتي للعقائد، من منا لا يؤمن ان الله واحد؟ انما الهجوم يأتي للثروات وللأراضي، فلسطين، وكشمير، وكوسوفو، والبوسنة والهرسك، وجنوب أفريقيا، وفي ثروات الأمة، والذي يسلبنا الاستعمار في الخارج والصهيونية، والفقر والقهر في الداخل، أي السلاطين والملوك، وبالتالي ينشأ علم الكلام الجديد من هذه الحركية الاجتماعية التاريخية التي تدافع عن مصالح المسلمين، لذلك ارتبط كثيراً بأصول الفقه، ومقاصد الشريعة، والدفاع عن مقاصد الشريعة، والدفاع عن مصالح الامة، أكثر مما يرتبط بالشق الأول من علم الاصول وهو علم اصول الدين، لأن كلاهما علم واحد، بشقيه اصول النظر أي العقيدة، واصول العمل أي اصول الفقه، فعلم الكلام الجديد له ارتباط شديد بعلوم الاجتماع، بالسياسة، بالتاريخ، بالحركية الاجتماعية، لان عالم الكلام الجديد سيسأل يوم القيامة ليس عن الله ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً، فهذه معركة قد كسبناها من قبل، ولكن سنسأل عالم الكلام الجديد: ماذا قلت عن فلسطين؟ ماذا قلت في الرد على اليهودية والصهيونية، التي تربط بين الله والشعب والأرض، وتقول ان الله لا يعبد الاّ في فلسطين، ولا يعبد الاّ في القدس، ولا يعبد الاّ في الهيكل و... الخ، وإن الله أعطاهم هذا الوعد الى أبد الآبدين، أعطاهم النصر والأرض والغنيمة وكل شيء، فماذا رددت عليهم؟ الاستعمار اخذ أراضيك وثروتك، وهاجم اسلامك، وهاجم تراثك، وهاجم عقيدتك، فماذا قلت في الرد على الاستعمار؟ كنت متخلفاً، وكنت جاهلاً، وكنت فقيراً، وكنت مشرذماً، وكنت مجزّأً، فماذا تقول باسم العقيدة للدفاع عن مصالح الناس؟

اذن علم الكلام الجديد انما هو تعبير عمّا تريده الحركة الاصلاحية في كل العالم الاسلامي، وكل حركات التحرر الوطني انما نشأت من الحركة الاصلاحية، في المغرب، وفي تونس، وفي الجزائر، وفي الشام، وفي العراق، وفي ايران، وفي شبه القارة الهندية، وان كبار المجاهدين الذين أسسوا حركات التحرر الوطني هم من الجيل الثاني للرواد الاوائل الاصلاحيين.

وبالتالي هو ربط جديد بين الواقع السياسي، والواقع الاجتماعي، ومصالح الناس.



وبدلاً من ان ندافع عن هذه الاشياء، باسم الليبرالية مرة دفاعاً عن الحرية، وباسم القومية مرة دفاعاً عن توحيد الامة، وباسم الماركسية مرة دفاعاً عن العدالة الاجتماعية، فلماذا لا ندافع باسم الاسلام الكلي الشامل، حتى يساعد المسلمين على ان يبرز الاسلام كايديولوجية سياسية تقف في مواجهة الايديولوجيات المطروحة على الساحة منذ القرن الماضي؟ فأصبح الفكر الاسلامي الآن كما كان الفكر الاسلامي قديماً، صبّ فيه الهنود وفارس واليونان والرومان، وبدأت الثقافات المجاورة تعطي المادة لعلم الكلام القديم، الآن الثقافة المعاصرة تعطي مادة جديدة، وهي الايديولوجيات السياسية لعلم الكلام الجديد، ومن ثم فلعلم الكلام الجديد مسؤولية ضخمة، على أن يملأ هذا الفراغ النظري الموجود في الامة الاسلامية حالياً، بين علم كلام قديم لم يعد يعبر عن المصالح، وايديولوجيات غربية سياسية وافدة من الخارج.

○ هناك ثلاثة أزمنة للاتجاهات الجديدة في علم الكلام، الزمان الأول منها يتمثل بتأسيس المعتقد على العقل والعلم، كما في آثار الافغاني، وتلميذه محمد عبده، ومحمد فريد وجدي، وحسين الجسر، وهبة الدين الشهرستاني، وغيرهم، اما الزمان الثاني فهو يتمثل بالتأسيس الفلسفي لعلم الكلام، مثلما نلحظ في آثار محمد اقبال والظاهرة القرآنية لمالك بن نبي ومحمد عبدالله دراز ومحمد حسين الطباطبائي، فيما تمثل الزمان الثالث بالتأسيس المنهجي لعلم الكلام، كما في «الأسس المنطقية للاستقراء لمحمد باقر الصدر».

كيف تقومون مسار الاتجاهات الجديدة في علم الكلام واين انتهت اليوم؟

❐ إن أهم ما أتى الينا من الغرب الحديث هو العلم الطبيعي، انجازات العلم الحديث. نحن لدينا علم قديم، استطاع ان يصمد امام العلم اليوناني والهندي والفارسي والروماني، وأتانا الخوارزمي، وابن الهيثم، والبيروني، يطورون العلوم المنقولة عن القدماء، ومنذ القرن الماضي في عصر النهضة في العالم الاسلامي أتانا علم جديد من الغرب، أتتنا انجازات علمية، مكتشفات علمية، فبدأت قضية ما الصلة بين الايمان والعلم؟ فبدأ علم كلام جديد يقول: هل القرآن الكريم وهل العقيدة الاسلامية يمكن ان تقبل نظرية الذرة، النظرية النسبية، نظرية الضوء؟ هل تقبل العقيدة الاسلامية هذه الانجازات العلمية في الكهرباء، في المغناطيسية، في الديناميكا... الخ؟ فنشأ هذا



التيار، ومنهم ايضاً طنطاوي جوهري، في التوفيق بين الدين والعلم، وأتانا من الغرب فلسفات جديدة، لم تعد الفلسفات اليونانية لافلاطون وارسطو وجالينوس وسقراط، أتتنا من ديكارت وكانط وهيغل وماركس وبيرغسون، فظهر تيار جديد يحاول أن يتمثل هذه المذاهب، محمد اقبال مثلاً تمثل فيشته وتمثل برغسون وهوايتهيد، والافغاني تمثل دارون ولامارك وسبنسر وكل النظريات التطورية، وآخرون يتمثلون الهيغلية او البراغماتية وغيرها، فنشأت قضية الى أي حد يستطيع الاسلام ان يواكب قبولاً او رفضاً لهذه التيارات الفلسفية الآتية من الغرب.

والتيار الثالث لا يأخذ المذهب الفلسفي العلمي او الفكري ولكن يأخذ قضية المنهج، اذ ان اهم ما أبدع الغرب في المساهمات الفكرية هي المناهج، المنهج الديكارتي الاستنباطي، المنهج التجريبي الاستقرائي لفرنسيس بيكون، مناهج العلوم الاجتماعية، المناهج الظاهراتية وتحليل التجارب الشعورية، المناهج التحليلية في علم اللغة، البنيوية... الخ، وبالتالي بدأ تيار ثالث يفكر الى أي حد يستطيع علم الكلام أن يتعامل مع هذه المناهج. علم الكلام القديم كان يُفرد قسماً قصيراً بعنوان ما هو موضوع العلم؟ وما هو منهج العلم؟ وقال: ان منهج العلم هو الدفاع والسجال، والرد على حجج الخصوم، واثبات العقائد بالأدلة البرهانية العقلية، وجود الله، وخلق العالم، وخلود الناس.

الآن هل الدفاع والسجال منهج ام اننا نستطيع ان نبدع مناهج جديدة، تساعدنا ليس فقط على الدفاع عن العقيدة بل على تحليل المادة العلمية والفكرية والفلسفية الجديدة التي أتت الينا من الغرب، فبدأ بعض الناس يستعمل منهج استقراء الطبيعة وقوانينها، لمعرفة ما تكلم عنه الغزالي والأشاعرة وابن رشد سابقاً عن السببية، هل هناك سببية في الطبيعة ام لا توجد سببية، وهل ارادة الله تقلل من شأن السببية ام انها لا تتنافى مع السببية، والله هو خالق الأسباب؟ بدأ ايضاً التفكير في منهج العقل، في المنطق الصوري، هل صحيح ان المنهج الذي يضع مقدمات ويستنتج منها نتائج وصحة النتائج تتطابق مع المقدمات، هل هذا أنسب منهج للفكر ام انه منهج عقيم؟

بعض العلماء المسلمين كتبوا في الرد على المنطقين وفي نقد المنطق، فقالوا: إن المنطق الصوري منطق عقيم، قبل جون ستورات مل، انه لا ينتج شيئاً، وان النتائج



متضمنة من قبل في المقدمات، وحاول هؤلاء أن يكتشفوا منهجاً استقرائياً يبدأ من الجزء الى الكل دون ان يستنبط الجزء من الكل، وبالتالي بدأ الشهيد محمد باقر الصدر في «الاسس المنطقية للاستقراء»، وهذا التيار في علم الكلام هو تيار البحث عن منهج.

وهناك تيار رابع أمثله أنا، وهو التيار الاجتماعي السياسي. قضايا العلوم الطبيعية تعرض اليها بعض المحدثين، قضايا المذاهب الفكرية والايديولوجية تعرض اليها فريق آخر، قضايا المنهج فريق ثالث، لكن الذي يلاحظ على ما حدث في حياتنا، من أزمات سياسية واجتماعية واقتصادية، من بعض حركات التحرر الوطني، تهرّأت الدول، وبدأت الدول تصبح تابعة، هناك عولمة قادمة، يعطون الينا باستمرار مفاهيم ينتجها الغرب ونحن نشرحها، المجتمع المدني، حقوق الانسان، حقوق المرأة،الادارة العليا، حوار الحضارات، صراع الحضارات، ونحن كمسلمين نُهمّش ونعلق ونشرح ما يأتينا من الغرب، والغرب كل 24 ساعة ينتج مفهوماً، ونحن لا نحفر في ثقافتنا، ولا نحلل مرحلتنا التاريخية التي نعيش فيها، ولا ابداع مفهوم نستطيع ان نحقق انفسنا من خلاله، والغرب يسعى الى ان يؤجل الابداع عندنا ويجعلنا باستمرار مهمشين معلقين. اقول اذن هذه اللحظة التاريخية التي نعيشها في علاقتنا مع الغرب، وفي أزمتنا السياسية والاجتماعية، وفي زيادة الفقر، وفي زيادة القهر، يجعلني اتقدم بعلم اجتماع سياسي، وهذا تيار معروف، في الغرب ايضاً يسمى «بوليتكل ثيولوجي» (علم اللاهوت السياسي)، «سوسيولوجكل ثيولوجي» (علم اللاهوت الاجتماعي) «ايكونوميك ثيولوجي»، (علم اللاهوت الاقتصادي). يعني أن تنظر الى القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية من منظور لا أقول الى عقيدة، ولكن من منظور خاص يعبر عن استمرارك وتواصلك في التراث القديم، وهنا تصبح العقيدة شاملة للشريعة، وما دمت قد دخلت بعلم الاجتماع السياسي في أتون المعارك السياسية، فالفقه القديم، والنظم الاسلامية القديمة، وقضايا الشورى، وقضايا الاحكام السلطانية، كل ذلك يدخل وكأننا نعيد من جديد اللحمة للعقيدة والشريعة، نحن وصلنا من القدماء الاسلام عقيدة وشريعة، والعقيدة شيء والشريعة شيء، حتى اصبح الانسان يؤمن بالعقيدة، وربما يترك نفسه لبعض الايديولوجيات السياسية العلمانية، ويؤمن بالعقيدة، ولكن في السياسة يعيش في نظام ملكي، نظام اماراتي، نظام سلطاني، وكأنه



لا توجد علاقة بين العقيدة والشريعة، بعلم الكلام الجديد تصبح العقيدة هي الموجهة للشريعة، وتصبح العقيدة هي الموجه لسلوك المسلم في المجتمع، باحثاً عن نظام سياسي اجتماعي اقتصادي ينبثق من العقيدة ولا يتقاطع معها، لاننا الآن نحن مسلمون موحدون نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر، ونعيش في نظام ماركسي قومي ليبرالي، دون ان نتساءل ما الصلة بين مضمون الايمان في العقيدة والنظام السياسي الذي نعيش فيه.

أنا احياناً أتجرّأ وأقول: صحيح ان ما قاله الاشعري قديماً في تحليل مضمون العقيدة بهذه العقائد الست: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر،والقضاء والقدر خيره وشره. هذا صحيح، وهذه القواعد مستنبطة من القرآن الكريم، كما يقول، انا الآن في عصر مختلف، أعيش بعد الأشعري بأكثر من ألف عام، الاشعري لم يكن مهزوماً كان منتصراً، وكانت الجيوش فاتحة في القرن الرابع، وكان الاسلام منتشراً من المغرب الى اقصى الصين، ومن تركيا الى جنوب افريقا، ولو ان الاسلام انتشر في جنوب افريقيا متأخراً، فلم تكن له قضية مع الأرض، كانت الثروة موجودة ومتوافرة، وكان العلم مزدهراً، وكنا مسيطرين على الطبيعة، اما الآن فالأمر قد اختلف من النصر الى الهزيمة، من الفتح الى الاحتلال، فهذا يحتم عليّ ايضاً أن أستنبط من القرآن الكريم عقائد جديدة، مثلاً أنا أريد أن احمّس الناس الى عصرهم، هل استطيع أن أجعل قواعد ست للعقيدة ايضاً؟ مقاومة الاستعمار، مقاومة التخلف، مقاومة الصهيونية، مقاومة التجزئة والتشرذم، مقاومة القهر، مقاومة الفقر، والقرآن يمدني بذلك **[بسم الله الرحمن الرحيم* لايلاف قريش * ايلافهم رحلة الشتاء والصيف * فليعبدوا رب هذا البيت]** مَنْ هو رب هذا البيت؟ **[الذي اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف]**، فالايمان بالله مرتبط بالخبز والأمان. الأشعري ما كان يمكن أن يرى ذلك، كان الرغيف موجوداً، وكانت حريته موجودة، أما أنا فرغيفي غير موجود، وحريتي غير موجودة، هو متكلم في عصره، وأنا متكلم في عصري، انا اريد تحرير فلسطين، وسأُساءل يوم القيامة عن ضياع فلسطين، وأنا متكلم جديد، اله السموات والأرض، رب السموات والارض **[وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله]**، الاشعري لم ير ذلك، لانه لم يحتل أحد بغداد ولا القاهرة ولا دمشق، ولكن أنا في عصري، اُحتلت يافا وحيفا وعكا وعسقلان



وبئر السبع، فقضية الأرض هي التي تهزني، فاذن لا يوجد علم كلام أبدي ثابت الى يوم الدين، بل انني احياناً أقول في المجتمعات العلمية، في القرآن الكريم هناك صورتان لله [**أينما تولوا فثَمّ وجهُ الله**] هذا صحيح، [**كل شيء هالك الا وجهه**] هذا صحيح، ولكن انا باعتباري أهتم بقضايا التغير، وقضايا الحركة، وأشعر ان احد اسباب تخلفي هو الثبات، فأقرأ في القرآن الكريم أيضاً [**كل يوم هو في شأن**]، ان الله يفكر في الجديد كل يوم، أنا آخذ هذه الصورة، لانها تساعدني أكثر على اعطاء الحيوية والفاعلية للناس في التغيير وعدم الجمود، ربما لم يحتج الأشعري ذلك، لكن احتاجه أنا.

○ هل يعني هذا ان الذي يدخل الاسلام اليوم ينبغي أن يؤمن بهذه الاصول الستة الجديدة بجوار الأصول الستة القديمة؟

□ هذه مرحلة، وأنا أعدك بعد ان ننتهي من مقاومة الاستعمار والصهيونية والتخلف والقهر والفقر ونصبح اعزّة، ارجع الى قواعد الأشعرية القديمة، اذا كان ذلك يريحك، لكن في رأيي ستنشأ مشاكل جديدة وسأغيّر هذه الاشياء، وربما تنشأ مشاكل جديدة، فيبدأ علم كلام جديد أيضاً في المرحلة الجديدة، وهكذا.

○ عرف الدكتور حسن حنفي بدعوته لتجديد علم الكلام، لماذا علم الكلام؟ وما هي معالم مشروعكم في اعادة بناء هذا العلم؟

□ علم الكلام يدخل ضمن اطار كلي في مشروع يسمى التراث والتجديد، انا وعيتُ على أزمة فلسطين من عمري ثلاثة عشر ربيعاً في 1948، فانا من مواليد عام 1935، ثم احتُلت مصر سنة 1956، وهُزمنا في 1967، والآن هزيمة الارادة العربية، الكل الآن يتحالف مع الاستعمار والصهيونية، ويدخل في العولمة والسوق، باستثناء القلة التي مازالت تحافظ على كرامتها، وارادتها الوطنية، مثل ايران.

على أية حال، اردت ان أعرف في أية لحظة من التاريخ انا اعيش، فوجدت نفسي اعيش في مثلث متساوي الساقين او متساوي الاضلاع لا يهم.

الضلع الأول فيه وهو أنا اريد أن احرر الذات العربية من الداخل، فوجدت ان الذات العربية الاسلامية تعيش في قفص ذي ثلاثة حواجز، الحاجز الأول هو التراث القديم، ماذا أفعل فيه، أُجدده أُغيره؟ والتراث القديم ثلاث مجموعات من العلوم: العلوم النقلية، والعلوم العقلية، والعلوم النقلية العقلية، والعلوم النقلية العقلية اربعة: علم



الكلام أي اصول الدين، اصول الفقه، وعلوم الحكمة أي الفلسفة، وعلوم التصوف، والعلوم النقلية خمسة: علوم القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، والعلوم العقلية الخالصة، والعلوم الرياضية والطبيعية... الخ. فبدأتُ بالعلوم العقلية الأربعة، وأو لها علم الكلام، فبدأت بعلم الكلام، وثانيها علوم الحكمة، فكتابي الجديد هو «من النقل الى الابداع»، أتصور ان ابن سينا وابن رشد والكندي والفارابي وصدر الدين الشيرازي قد بعثوا من جديد الآن، فكيف يكتبون الفلسفة؟ كيف يبوب ابن سينا الشفاء؟ من يشرح ارسطو؟ من يشرح ابن رشد؟ لأن منذ ألف عام كان أرسطو هو الفيلسوف ولم يعد هناك الآن ارسطو، فمن يشرح ابن رشد؟ أي مدينة فاضلة يكتب الفارابي؟ هل يكتب ابن باجة «تدبير المتوحد»؟ وماذا عن المجتمع، هل أكتب أنا التعاون الاجتماعي، التفاعل الاجتماعي، التداخل الاجتماعي، في مقابل «تدبير المتوحد»؟ وبعد ذلك علوم اصول الفقه سأكتب «من النص الى الواقع» وأعطي الأولوية للواقع، معتمداً على اسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وربما أُعيد ترتيب الأدلة الشرعية الأربعة، لأن الآن المشاكل لدينا أصبحت واضحة جداً، مقاومة الاستعمار، أنا أشعر به كتجربة معاشة، مقاومة القهر والتخلف، أشعر به كتجربة معاشة، ثم بعد ذلك اعيد بناء علوم التصوف «من الفناء الى البقاء» لا أريد ان أدعو الناس الى الفناء بل الى البقاء، كما فعلت عندما كتبت «من الحكمة المتعالية الى الحكمة المتدانية»، ولفظ المتداني لفظ قرآني مثل التعالي [ثم دنا فتدلّى فكان قاب قوسين أو أدنى] هذا في المعراج [قطوفها دانية] يعني نريد ان نتعود ذلك أيضاً، فانا اريد ايضاً ان أزرع وأفلح، لأن 70٪ من غذائنا مازال يأتي من الخارج، وإن أمة لا تطعم نفسها بنفسها تظل باستمرار تابعة، ثم بعد ذلك سأعود الى العلوم النقلية سأقوم بتفسير موضوعي للقرآن الكريم، كما كتبت «من نقد السند الى نقد المتن» لاعادة بناء علم الحديث، وايضاً سأعيد بناء علم الفقه «من فقه النص الى فقه المجتمع الى فقه الواقع».

كيف أعيد بناء التراث القديم بعد ألف عام من نشأته الاولى، وأنفض عنه الغبار، وأجدد التراث، بداية باختيار البدائل القديمة، وابدع تراثاً جديداً ان لم يسعفني التراث القديم، وأستأنف مهمة الفقهاء القدماء، والحكماء، الكندي، والفارابي، والفلاسفة والمتكلمين.



والضلع الثاني أخشى ان أمرر الذات العربية الاسلامية من قيد القدماء، فأوقعهم في قيد جديد، وهو قيد الغرب، لذلك اريد أن أحمي نفسي من الوقوع في تقليد الغرب، لذلك كتبت «مقدمة في علم الاستغراب» من أجل أن أحوّل الغرب من كونه مصدراً للعلم لكي يصبح موضوعاً للعلم، وأدرس الغرب، وأن اتخفف من عقدة الدونية التي لديّ، وأن أخفّفه هو وأعالجه من عقدة العظمة التي لديه، أدرسه كحضارة تاريخية، وأقضي على اسطورة الثقافة العالمية، كيف نشأ، كيف تطور، ما هي مراحله؟ حتى اصبح على مستوى الندية، فنحن لدينا أيضاً نظر، ويمكن الدخول مع الغرب في النديّة.

والضلع الثالث وهو المهم، أخشى أيضاً أن أحرر الذات العربية الاسلامية من نصوص الضلع الأول، ما تسمى بالكتب الصفراء، وأن أحررها من نصوص الضلع الثاني، مما يمكن ان اسميه الكتب البيضاء او الحمراء، واريد ان أجعل الذات العربية الاسلامية تتعامل مع الواقع المباشر دون أن تقرأه بنصوص، حتى لا نُتهم باننا عبدة نصوص، مؤولو نصوص، شرّاح نصوص، قرّاء نصوص، «واحتمى ابوك بالنصوص فدخل اللصوص» كما يقول محمود درويش. انا اريد ان اساعد الذات العربية على ان تحول الواقع الى نص، وأن تكتب نصاً جديداً، كنت اقول ذلك مرة في اسطنبول، فانبرى لي بعض العلماء فقال: تريد أن تكتب نصاً جديداً ان تكتب قرآناً جديداً؟!، قلت حاشا لله، أعوذ بالله، انا أريد ان أكتب نصاً في علم الاجتماع، نصاً في علم الكلام، نصاً في الفلسفة، نصاً في أصول الفقه، نصاً في الاحكام السلطانية، حتى أُبدع نصوصاً جديدة، وحتى يستأنف التراث مساره، والذي يستعرض تاريخ كل العلوم، فمثلاً الايجي أعاد كتابة علم الكلام، ملا صدرا أعاد كتابة الفلسفة، ابن رشد أعاد كتابة الفلسفة ايضاً، ومن ثم أنا أريد انتاج نصوص جديدة في التعامل مع الواقع مباشرة، وأن أعرف ما هي مشاكل الواقع، الاحتلال، والتخلف، والتشرذم والتجزئة، والفقر، والقهر، وضياع الهوية، وسلبية الناس... الخ، كيف اصوغ نظريات جديدة اعتماداً على التراث القديم، اعتماداً على التراث الغربي، فالاسلام طول عمره منفتح على الثقافات ويحاور الحضارات، وهو من منطق قوة عندما كان فاتحاً، ولا توجد حضارة احترمت الثقافات الاخرى كالحضارة الاسلامية، احترمت ثقافة اليونان والرومان وفارس والهند مع انهم كانوا هم الفاتحون، هذا اذن مشروع التراث والتجديد وهو موضوع كلي.



○ **لماذا كانت البداية من علم الكلام؟**

□ لانه في ترتيب العلوم القديمة، في العلوم النقلية العقلية الأربعة نبدأ بعلم الكلام، وربما لأهمية اخرى، لأن العقيدة هي كيان المسلمين التي تعطيهم تصورهم للعالم، هي اساس نظري للعمل وللسلوك، فربما كانت البداية من هنا، ودرءاً لتهمة ان علم الكلام هو الدفاع عن الاسلام ضد الشبهات، ففي شبهة تقال علينا: ان الاسلام والتخلف مرتبطان، يقول الغربيون: مسلم، أي متخلف، أي جاهل، أي محتال، فأنا اريد أن أنفي هذه المزاعم، والله يستطيع الاسلام ان يكون ثورة، وتستطيع العقيدة ان تحمي المسلمين وتجعلهم متقدمين، فاذن «من العقيدة الى الثورة» كتاب للرد على الشبهة التي روجها رينان: ان الاسلام ضد التقدم، ورد عليه الأفغاني، وأنا أردّ عليه بطريقة جذرية رئيسية، اعادة بناء العلم كله، حتى يفهم المسلم ان عقيدته تأبى الاحتلال، وتأبى الظلم، وتأبى، وتأبى، وتأبى، من أجل ان يقرأ الشاب المسلم الجديد علم كلام مشبع بالايمان والحرية والمقاومة، فيقبل على الاسلام.

الآن لو أراد المسلم أن يشبع رغبته ويقرأ «الأمانة في اصول الديانة» للأشعري، او «اللمع» للأشعري، سيذهب الى هيغل، أو الى جون ستوارت مل، والى برغسون وغيرهم، فسيجد لدى هؤلاء المفكرين مفاهيم: الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، فيجد في هذه الألفاظ الجديدة ما يشفي غليله مما لم يجده في ألفاظ الأشعري القديمة، فأنا أعطي له علم كلام جديد، حتى استسقي شرعيتين: شرعية الماضي وشرعية الحاضر، شرعية الاسلام وشرعية العصر.

○ **يدعو الدكتور حسن حنفي لاستبدال المصطلحات الموروثة بأسماء بديلة، اليست المصطلحات ترمز للهوية الحضارية وتشي بتميزها واستقلالها، خاصة تلك المستوحاة من نصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة؟ ألا يعني نفيها نفياً للهوية؟**

□ كلا، فرّق الغزالي من قبل بين اللفظ والمعنى، المعنى ثابت في النفس واللفظ متغير في اللسان، الشعوب كلها تؤمن ببعض المعاني والمعاني واحدة، وتتغير الألفاظ بتغير اللغات، واللغة متطورة، لفظ بلفظ، وهناك قواميس في اللغة، واللفظ متغير في معناه من طبقة الى طبقة، ومن مجتمع الى مجتمع، ومن حالة نفسية الى حالة نفسية اخرى، اما المعنى فهو ثابت في العقل لا يتغير، بل بالعكس، لو راجعت علوم الحكمة



تجد ان ألفاظها ليست مستمدة من القرآن الكريم، من قبيل: الصورة والمادة، والعلة والمعلول، والواحد والكثير، والكيف والكم، والزمان والمكان، والجوهر والعرض، والأين والمتى، فهذه الفاظ يونانية، هذه ألفاظ أتت بعد عصر الترجمة، وبدأ الناس يستعملونها، فخشي الفقهاء والمتكلمون والاصوليون، فاستعملوا هذا السلاح الجديد لصالحهم الخاص، فالعلة الاولى بدلا من ان يفهموها بطريقة ارسطو «المحرك الاول»، جعل علماء الكلام الأوائل والفلاسفة «المحرك الاول» خالقاً للعالم ومعتنياً بالعالم، مع ان معنى «المحرك الأول» عند ارسطو ليس خالقاً للعالم، وهو محرك لا يتحرك، والعالم هو الذي يتحرك نحوه بالعشق.

فالألفاظ تأتي من الخارج، المعنى في النفس، وهو تصور العقيدة الاسلامية، الآن منذ القرن الماضي وفدت الفاظ جديدة، مثل: حرية، ديمقراطية، شعب، عدالة اجتماعية، مساواة، صيرورة، المثل، الواقع، البنية، العلم، وانا متكلم ان لم أقم بما قام به الحكماء القدماء، بأن آخذ هذا السلاح الجديد واستعمله لحسابي سيستعمل ضدي من العلمانيين، ويهاجمونني، بهذه المصطلحات: الحرية، الديمقراطية، التعددية و... الخ، ويهاجمون بها تخلفي، فانا آخذ هذه الأسلحة، وأضع فيها مضموني أنا، وأبقي على الشكل، فاللفظ هو الشكل، وتتغير الاشكال، مثلاً ابن سينا قال: واجب الوجود، هل أخطأ عندما لم يستعمل لفظ الله، ان لم يفعل ابن سينا ذلك ويستبدل بالله واجب الوجود لذهب فريق من المثقفين الى واجب الوجود بالمعنى الأرسطي، وكرد فعل ذهب المتكلمون الى الله بالمعنى الفقهي القديم، ووقعت حرب بين الاثنين، وهي الحرب الحادثة حالياً في الأمة بين السلفيين والعلمانيين.

فاذن عملية الاستبدال اللغوي، عملية المقصود منها عدم شق الصف الوطني، عدم شق الثقافة الوطنية، تجديد الاسلام بمصطلحات جديدة، جر العلمانيين الى حظيرة الاسلام، عدم قسمة الامة الى قسمين يقتتلان، فهي عملية تستعيد تجربة الحكماء القدماء حين استعاروا الألفاظ اليونانية وغيرها، وهل نحن نؤمن بالله بالألفاظ؟

○ انت من دعاة تحصين الهوية ألا يعبر ذلك عن نزعة التقاطية؟ أليس ذلك انبهاراً بالموضات الجديدة والتسميات الجديدة والمصطلحات الجديدة والمفاهيم الوافدة؟

□ وهل فعل ذلك ملا صدرا في الحكمة المتعالية عندما استعمل الصورة والمادة والجوهر والعرض والقوة والفعل؟



ألأن الصورة والمادة أصبحت جزءاً من الثقافة الاسلامية ومن مسار التفكير الاسلامي، أم لأننا الآن ورثناها من ملا صدرا في القرن الحادي عشر؟ وهكذا النظّام استعمل الجوهر والعرض والزمان والمكان قبل أكثر من عشرة قرون.

○ اذا كنا في كل عقد من الزمان نختار تسميات جديدة ومصطلحات بديلة، حينئذ تغدو هويتنا هوية سيالة في صيرورة مستمرة.

□ تتغير اللغة ويبقى التصور، ويبقى المعنى، وهذه سنة الكون، فانه صيرورة مستمرة لا تتوقف عند حد، يعني ان اللغة ليست ثابتة، اللغة متغيرة، فمثلاً عندما قال ابن سينا: ان الله هو المحرك الأول، وهو العلة الاولى، واجب الوجود، والفعلية المحضة... الى آخر ما نعرف من تراثنا الفلسفي والكلامي القديم، الآن في الفلسفة الغربية يقولون: المطلق، اللانهائي، المطلق، ليس لفظاً قديماً لكن ما عيب المطلق في مقابل الجزئي؟ ما عيب اللانهائي؟

في صلح الحديبية عندما طلب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ان يكتبوا محمد رسول الله توقفوا، قالوا لا نكتب، والاّ فلماذا حاربناك؟ نحن لا نعترف انك رسول الله، فقال اكتبوا: بسم الله الرحمن الرحيم، قالوا: لا نكتب، نحن لا نعرف ما الله ولا ما الرحيم، فقال الرسول: اذن اكتب باسمك اللهم، قالوا: نعم اللهم لفظ معروف، يعني هل الرسول تنازل، لانه لم يستعمل بسم الله الرحمن الرحيم واكتفى باسمك اللهم؟ المسألة كانت قضية سياسية ولم تكن قضية معرفية في ذلك الوقت. وانا اتعامل على المستوى السياسي، انا حرصي على مسائل الامة، انا حرصي على مصالح الناس، حرصي على ان لا تتكرر مأساة الجزائر، وان هناك علمانيين وسلفيين، كل منهم يريد ان يقتل الآخر، وشعب الجزائر هو الضحية، فأنا أقوم بعمل سياسي واترك للأخوة المغاربة والشوام التحليلات المعرفية.

○ ألا ينجم عن ذلك التباس المعاني واضطرابها حين نستعير المصطلحات والألفاظ وندرجها في نسق مختلف خارج نسقها الدلالي؟

□ هناك مخاطر بطبيعة الحال، لذلك يلجأ الفقهاء لرن الجرس والتحذير كما فعل الغزالي، كما قال الغزالي للفلاسفة: لقد اسرفتم كثيراً فيما تقولون: في العلة والمحرك الأول... الخ، والان اريد ايمان العجائز، ايمان البسطاء، فكتب «إلجام العوام عن



علم الكلام» «المضنون به على غير أهله»، عندما تسمع الفلاسفة تحتار، أيهم على حق وأيهم على باطل، تتكافأ الأدلة، والغزالي يهاجم تكافؤ الأدلة، وابن حنبل مع المتكلمين، قال: انا لم اقل في القرآن بشيء، تقول لي حجج خلق القرآن أسمعها، تقول لي حجج قدم القرآن اسمعها، أنا لا اريد، مهمة الفقهاء هي مهمتك، انك تعمل جرس انذار، يا قومْ لقد تطرفنا كثيراً في لعبة اللغة والمصطلحات، فلنذكر أنفسنا بالمصطلحات القرآنية وبالحديث وهذا مهم، ولكن أيضاً التجديد وعدم الخوف مهم أيضاً، فهاتان الوظيفتان ضروريتان في الفكر الاجتماعي.

○ نشأ علم الكلام بغية الدفاع عن العقيدة والذب عنها، لكن الدكتور حسن حنفي يدعو لاستيعاب موضوعات متنوعة تتصل بالمشكلات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وقضايا التخلف والتنمية والاستعمار والتحرير في هذا العلم. ألا يغدو علم الكلام في هذا المنظور علماً شاملاً يتمدد فيضم قضايا من مقولات متنوعة، وكأنه يسترد المعنى القديم للحكمة واستيعابها للمعرفة البشرية، مضافاً إلى أن علم الكلام في هذا الاطار العام الشامل أضحى علم الدفاع عن الأمة بدلاً من علم الدفاع عن العقيدة؟

□ هذا صحيح، وهذا تعريف جديد لعلم الكلام، نحن نتصور ان التراث القديم مقدس لا يمسه أحد، لماذا؟ عرف القدماء علم الكلام، بانه علم دفاع عن العقيدة، ويعرف حسن حنفي علم الكلام، باعتباره متكلماً، بانه علم الدفاع عن المسلمين، ذاك جيد في عصره، وهذا جيد في عصرنا.

○ هل يعني ذلك أن العقيدة لا تحتاج الى من يدافع عنها؟

□ دافع انت عنها، وكن متكلماً قديماً، لكن اسمح لي انا بالدفاع عن مصالح الامة، وأكون متكلماً جديداً، ونعيش كلانا في طابقين في منزل واحد، في منزل الأمة. ان خطورة علم الكلام القديم انه يستبعد علم الكلام الجديد، بينما علم الكلام الجديد لا يستبعد علم الكلام القديم.

○ هل علم الكلام الجديد يتمثل علم الكلام القديم ويستوعبه؟

□ مازال علم الكلام القديم ينظر بعين الريبة لعلم الكلام الجديد، وما زال يتشكك في نوايا المتكلمين الجدد ويتهمهم، حتى يأخذ بالمنزل كله. هذا لا يجوز



فليسمح لي بغرفة صغيرة، مَن الذي يدافع عن مصالح الامة باسم علم الكلام الجديد؟ معدودون، منذ الافغاني حتى الآن، وبالتالي هناك جمهور الأمة من القدماء، وأقلية قليلة من المتكلمين الجدد، لو انضمت الى المتكلمين القدماء فمن الذي سيدافع عن المتكلمين الجدد، في الوقت الذي نكون فيه فرقتين كبيرتين متساويتين في الأهمية وفي النشر وفي الكتابة؟ وربما هنا نبدأ نقلق لو سيطر علم الكلام الجديد، ولم يعد أحد يدافع عن الذات والصفات والأفعال بطريقة القدماء، هنا نقلق، حتى الآن أنا قلق من سيطرة نموذج واحد، كما انا قلق من سيطرة تيار واحد في الحكمة المتعالية وهو التيار الاشراقي، طبقاً لما يتصور ملا صدرا ان كل ما انتجناه قديماً، هو ابن سينا، والشهرزوري، والسهروردي، طبعاً هذه مدرسة واحدة، لكن عندنا، الكندي، وابن رشد، وعندنا اصحاب الطبائع، وعمر بن عباد، وابن الأشرس، وابو البركات البغدادي، فلماذا لا تحاور هؤلاء؟ فمثلاً ذكر ملا صدرا في كتابه الأسفار الأربعة ابن سينا 202 مرة، والشهرزوري 56 مرة، لكن لم يذكر ابن رشد ولا مرة واحدة، فهل هذا معقول؟ فلنوزع الجهود، ولنقسم العمل، انا لو رأيت كل علماء الكلام ينتسبون الى علم الكلام الجديد لكتبت انا في علم الكلام القديم، حتى أحقق ما قاله الكرماني في علم الميزان: ان الحياة كلها هي توازن بين كفتين.

○ اذن انت تقوم بملءِ فراغ وسد حاجة آنية، وليس هدفك التضحية بعلم الكلام؟

□ نعم، انا أسد حاجة، فاذا سُدّت هذه الحاجة واطمأننت الى ان الناس تدافع عن مصالحها باسم العقيدة، سأبحث عن مكان آخر لم يلتفت اليه الناس، هذا هو دور الفقيه، الفقيه هو الذي يتكلم في النوازل، أي ما يحل بالمسلمين من بلاوي، عندما تعم البلوى، انا اجد ان هناك بلوى.

○ يمكن القول: ان هناك تداخلاً في بيانكم بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، فعندما يهتم علم الكلام بمقاصد الشريعة يتجاوز حقله الخاص الى أصول الفقه، هل تصنفون المقاصد على علم اصول الدين أم علم اصول الفقه أم انها علم آخر يمت لكلا العلمين بوشيجة عضوية؟

□ أنا أحاول قدر الامكان كما بينت في التراث والتجديد في آخر جزء التوحيد بين العلوم، هذه القسمة بين العلوم العقلية النقلية الأربعة، كلام، فلسفة، تصوف، أصول،



أحاول في نفس الوقت ان اكون، متكلماً، فيلسوفاً، اصولياً، ذوقياً، وان هذا الفصل بين العلوم ربما أتى في وقت متأخر في تراثنا الاسلامي، وأنا أريد المتكلم الفيلسوف، كالكندي، وكابن رشد، اريد في نفس الوقت ان ادافع عن فعالية العقيدة وحيويتها في حياة المسلمين، وفي نفس الوقت الانفتاح على حضارة العصر، لأقوم بالدورين معاً، بدور المتكلم، ودور الحكيم، ولكن بما انني ادافع عن مصالح الناس، ففي ذهني مقاصد الشريعة.

أنا اريد أن اتمثل وحدة التراث الاسلامي، مقاصد الشريعة هي العقل، الدفاع عن العقل، وفي نفس الوقت مقصد الشريعة، وفي الوقت اداة الحكمة في المنطق، الدفاع عن الحياة، الحياة التي يسمونها النفس، الحياة احدى صفات الله، العلم والقدرة والحياة، والحياة احد الموضوعات في حي بن يقظان، والعرض والمال، المال موضوع في علم الكلام، الفقر والغنى هل هو من الله ام من الانسان؟ وبالتالي احاول توحيد العلوم، حتى نوحّد الثقافة الاسلامية من جديد، ونعطي المفكرين رؤية، في نفس الوقت ندافع عن العقيدة، وندافع عن الشريعة، وندافع عن اصول النظر، وندافع عن اصول العمل، أي ما يسمى بالايديولوجية، فبالنسبة للتحدي الذي يواجه المسلمين حالياً، هل يمكن تحويل العلوم الاسلامية الى ايديولوجية سياسية، قادرة على الصمود امام الايديولوجيات المعاصرة، ليبرالية، قومية، ماركسية؟

○ يعني في نظركم تندمج العلوم الاسلامية فتستحيل الى علم واحد وتنسلخ عن خصوصياتها؟

□ القدماء تكلموا في تصنيف العلوم، في اقسام العلوم، احصاء العلوم... الخ، ربما انا عندي نية في توحيد العلوم في رؤية شاملة، كما فعل هيغل، هيغل وحّد بين المنطق والطبيعيات والالهيات والتاريخ والسياسة.

هل القرآن الكريم فصّل في العلوم ام ان للقرآن الكريم رؤية واحدة، فيها العقيدة، وفيها الشريعة، وفيها حوار مع ابليس، وفيها حوار مع الصابئة، وفيها حوار مع الكافرين ومع المنافقين، وفيها دعوة للطبيعة لتأسيس العلم والنظر؟

كيف تهتز الأرض؟ وكيف تنبت من كل زوج بهيج؟ فأنا أتمثل من جديد الرؤية القرآنية الواحدة، ربما فيما بعد، ولكن حتى الآن أنا احدث رد فعل على قسمة العلوم،



قسمة العلوم نشأت في عصر متأخر، لكن عندما تتكاثر الأفكار، وعندما تتشعب الموضوعات، هنا مشكلة، فالغرب الآن يعاني من التخصص، ويدعو الى المعرفة الشاملة والى الحكمة العامة، وانا الآن ايضاً ادعو الى حكمة شاملة، حتى تملأ قلب المسلمين بما يحتاجونه من اسس نظرية.

○ انتم تدعون الى اعادة تصنيف العلوم ام دمج العلوم مع بعضها بحيث يبدو كل منها وجهاً للآخر؟

□ الى توحيد للعلوم فيما بينها، لأنه حتى العلوم الرياضية، حتى علم الحساب والهندسة انما كانت تلبية لحاجة، وعلوم الفلك والمواريث وتحديد أوقات الصلاة... الخ. فالعلم بالنسبة لي دافع، بناء شعوري يخرج من القلب، من التوجه، هذا كلام الشيعة، وهذا كلام الكرماني في «راحة العقل» وهذا كلام الكثيرين: «ان العلم ينبت في القلب كما تنبت الأكمة في العشب» فمثلاً الكيمياء لصناعة السلاح، الطب لمداواة الجرحى، فاذن أنا ارجع العلوم الى وحدتها الأولى، وملاحظة حاجة المسلم في العالم وحاجته الى ان يسيطر عليه.

○ تطبع ابحاثكم نزعة مصلحية بنحو تبدو المنفعة مساوقة للحقيقة. وهذا ما دعا البعض الى القول بأنكم من دعاة المذهب النفعي البراغماتي. فهل معيار الحقيقة لديكم يقاس بما يستوفى من منفعة؟

□ اصحح اللفظ، أنا لا استعمل لفظ المنفعة، بل استعمل لفظ المصلحة، والمصلحة احد المفاهيم الرئيسية في علم اصول الفقه، كما قال الطوفي: المصلحة اساس التشريع، (لا ضرر ولا ضرار)، (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن) احد مبادئ مالك بن أنس، بل ان لفظ المنفعة لفظ قرآني وليس من وليم جيمس، اعوذ بالله من علم لا ينفع، **[اما الزبد فيذهب جُفاءً واما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض]**.

فاذن لم نأخذ لفظ المنفعة بالمعنى الغربي او الشعبي الذي يبحث عن المصالح الخاصة والمنفعة الخاصة ويضحي بمصالح ومنافع الأمة. ان الطهطاوي تكلم في ان أساس التشريع والنهضة هو المنافع العمومية، أي المصالح العامة، فهي ترجمة من الثقافة الفرنسية وبالتالي لماذا تربطني بمذاهب اجنبية؟ إن القرآن الكريم في كل مرة يذكر الايمان يذكر العمل [الذين آمنوا وعملوا الصالحات] **[وقل اعملوا فسيرى الله**



عملكم ورسوله والمؤمنون]، ومن ثم نحن هنا نعطي الآخرين اكثر مما يستحقون، ونعطي انفسنا اقل مما نستحق، وان كل من يحاول أن يبدع ذاتياً نرجعه الى الخارج، وان هذه حجة السلطان أحياناً، لان العمل ضده والدفاع عن مصالح العامة ضده، فمن الأسهل ان يقول عني: انني: براغماتي، غربي، نفعي،حتى يقضي على اثري على الناس، وانني ادافع عن المصالح العامة، وكلمتا الاصلاح والافساد من اهم الكلمات في القرآن الكريم، وان النبي يأتي لاصلاح الأرض وليس لافساد الأرض، وعندما اعترضت الملائكة على الله [**أتجعل من يفسد فيها**] عندما استخلف الانسان في الأرض. [**إن أُريد إلا الاصلاح ما استطعت**]، هذا كلام الانبياء في القرآن الكريم، فلفظ الاصلاح والافساد قرآني، ما هو عقاب قاطع الطريق لأنه أفسد في الأرض وقطع مصالح الناس، فالاسلام اكبر دين يتجه نحو المصالح العامة، ويحمي الأمة من ذهاب شبابها نحو البراغماتية النفعية الغربية.

○ يحذرنا الدكتور حسن حنفي من التغريب واستعارة المناهج الغربية وتطبيقها خارج نسقها الحضاري الخاص وبيئتها التي تشكلت في فضائها، بينما يلجأ هو لتوظيف مناهج متعددة يستعيرها من الغرب تارةً ومن الماضي تارةً أخرى، بل يقوم أحياناً بعملية دمج ومصالحة بين مختلف المناهج ويركن الى أدوات كثيرة متنوعة في التحليل والاستنتاج. كيف تسوغون ذلك؟

□ أنا ارفض التبعية للغرب، واعتبار الغرب هو المعلم الأبدي وأنا التلميذ الأبدي، وأن أجعل علاقتي بالغرب علاقة الأطراف بالمركز، علاقة التلميذ بالاستاذ، علاقة التابع بالمتبوع، هذا الذي أرفضه، وهذا هو منهج الحكماء القدماء، بالرغم من اعجابهم باليونان، وبالرغم من قولهم بان ارسطو هو المعلم الأول، وأن جالينوس هو افضل المتقدمين والمتأخرين، وان ابن الهيثم هو بطليموس الثاني، وان الفارابي هو المعلم الثاني، وان سقراط هو أحكم البشر، وان افلاطون هو صاحب الايدي والنور، وان افلوطين هو الشيخ اليوناني... الخ، وبالتالي فإنه في هذا الوقت الذي ازداد فيه التغريب، وازدادت فيه التبعية للغرب، نظراً لتبعية النظم السياسية للغرب، فهذا حق ضروري، شرعية ادافع عن المسلمين فيها، بالاستقلال الثقافي والوطني عن الغرب بطبيعة الحال. وفي نفس الوقت الاسلام قوي، منفتح على الآخرين، الكندي في



رسالته الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى، يقول: انه لا يضام احد ان يأخذ الحق من أي مكان أتى، حتى ولو كان من الأمم القاصية عنا، وان القرآن الكريم يتحدث عن الروم وفارس، ونحن دوّنا علم تاريخ الأديان بكلام عن الفرق غير الاسلامية، ولا توجد حضارة عظّمت واحترمت الصابئة والمجوس واليهودية والنصرانية كالحضارة الاسلامية، مثلما نجد في آثار البيروني ومسكويه.

فأنا منفتح مثل أسلافي، لكن هناك فرق بين الانفتاح والتبعية، أنا أقرأ كل شيء، وأتمثل كل شيء، كالبدن عندما يأكل الخضار واللحم ويشرب الماء والفاكهة والحلوى، ثم يتمثله ويهضمه ويخرج الضار، ويحول النافع الى طاقة، فهل استطيع أن أقول لك يا عبدالجبار ان سؤالك هذا فيه من الفاكهة والخضار واللحم، نعم بطبيعة الحال، وإلا فمن أين تأتيك الطاقة، هناك فرق بين أسئلة عبدالجبار التي تعبر عن طاقته، وبين نوع الغذاء الذي أكله، فاذن أنا انفتح على الكل، كما فعل القرآن، والاّ فما الداعي لقصص الأنبياء؟! والاّ فما الداعي للانفتاح الذي كان سنة الحضارة الاسلامية؟! ولكني أتمثل وأعي، لذلك فرق القدماء بين علوم الوسائل وعلوم الغايات، وان الحضارة الاسلامية فيها نوعان من العلوم، علوم الوسائل أي علوم الآخرين اليونان والرومان، هذه ادوات لكي نستبقي منها على كيف ننصر علوم الغايات، التي هي نصرة العقيدة ونصرة الشريعة، ونصرة الأمة، فالغرب بالنسبة لي استفيد منه علوم الوسائل، لا يوجد فيلسوف غربي لا اعرفه، بطبيعة الحال كأداة، ولكن الغاية هي الذات، ونصرة الأمة، وجعلنا أعزة، وجعلنا قادرين على الصمود في هذا العصر، الذي أصبح فيه المسلمون يتوحدون مع الأمم المتخلفة، الأمم الافريقية الآسيوية هم الاطراف وليس المركز.

○ **اذن انت تتماهى مع ما تقرأ ويتجلّى فيك ما تقرأ؟**

□ أنا لا أتماهى مع ما أقرأ، ولكني اقرأ كل شيء ثم أنسى كل شيء، وعندما أبدع لا أعرف في هذا الابداع ما مصادره، عندما يكتب بتهوفن السمفونية التاسعة هل تستطيع ان تقول له نعم هذا اللحن من هايدن، هذا اللحن من موزارت، هذا اللحن من فلان، هل تستطيع ان تقول لافلاطون نعم هذه فكرة من سقراط، هل تستطيع ان تقول لارسطو هذه الفكرة من افلاطون؟ هذا خطأ في المنهج، الذي يفعل ذلك فانه



يكون خاضعاً لمنهج الأثر والتأثر، أي انه اراد فهم الظاهرة بردها الى اصولها الطبيعية، انا اريد ان أعرف من هو عبدالجبار الرفاعي، بطبيعة الحال هو يساوي كذا كيلو لحم، ستة كيلو عظم، واحد جهاز عصبي، واحد جهاز تنفسي، واحد جهاز أوردة وعروق، واحد قلب، رئتان، قدمان، هذا كله مهمة الأطباء، هذا علم التشريح،هل استطيع أن أرد الظاهرة الكلية الحركية الى عناصرها الأولية؟ ان عبدالجبار الرفاعي هو مفكر في الحوزة العلمية في قم مجدد ومحاور، هل هذه الاشياء أتت، من القدم، من الرجل، اتت من الرئة، من الأنف، لا أدري، فاذن هذا خطأ في السؤال، وهو رد الظاهرة الكلية الابداعية الى مصادرها الأولية.

○ يشير بعض الباحثين إلى ان كتابات الدكتور حسن حنفي تنفرد بميزة لا مماراة فيها: فهي لن تحتاج إلى الدخول في أي نقاش او حجاج مع كاتبها، لأن حسن حنفي هو الذي يتولى الرد في كل مرة على حسن حنفي، فهو ينتزع من نص واحد مواقف متضادة في كتاباته، فمثلاً مرة تغدو (الطبيعة لا تنتج فكراً) وأخرى (الطبيعة هي مصدر الفكر) ما هو تقويمكم لهذا القول؟

□ هذا هو اسلوبي الأدبي الذي اخترته عن قصد لعدة اسباب؛ لأن الناس تعودت على الاسلوب الاحادي الطرف، الاحادي المعنى، تعودت الناس على المحكمات، وانا اولع بالمتشابهات، المحكم لا يستدعي فكراً، كل لفظ يطابق معنى، اما المتشابه هو ان لفظاً واحداً يكون له اكثر من معنى، يثير الخيال، هذا ما تعلمته من علم اصول الفقه، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المستثنى والمستثنى منه، الخاص والعام، فالفكر في حاجة الى هذا النوع من الأخذ والرد، وأيضاً ضد هذا الذي تعودنا عليه الآن، من أُحادية الطرف، وأُحادية النظرة، وأُحادية الحقيقة، فأنا أُحيي التعددية، أُحيي الحوار، وأطبق ذلك على نفسي، اقول الشيء واقول نقيضه، الحقيقة ليست ذات وجه واحد، القمر لا نرى منه الاّ وجهه المضيء، وجهه الآخر من الذي سيراه؟ أنا أحاول أن أراه حتى تستكمل في نفسي صورة القمر المضيء والمظلم منها، أنا تعلمت ذلك من القرآن الكريم عندما يقول القرآن الكريم، [وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى]، [وما تشاءون الاّ ان يشاء الله]، [فعال لما يريد]، هذه واحدة، و[كل نفس بما كسبت رهينة]، [ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر]،



صحيح ستقول لي يتفقان، وأنا أفعل ذلك أيضاً، الطبيعة لا تنتج فكراً، الفكر ينتج من الطبيعة، لو دافعت عن القرآن الكريم، دافع عني أيضاً، فهذا الاسلوب الذي تعلمته، من أن الحقيقة لها جانبان، لها رؤيتان، حتى أُعلم الناس كيف يتحاورون، عندما أقول مثلاً: ان العالم الاسلامي متخلف، هذا صحيح، وعندما اقول: ان العالم الاسلامي متقدم، هذا صحيح، متخلف سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً، ومتقدم، روحياً، وفكرياً، وثقافياً، فاذن أنا أُعلم الناس حتى لا أدع أحداً يقلدني، انا في كل كتاب أنهيه بالنقد الذاتي، في كتابي «من النقل الى الابداع» انقد «من العقيدة الى الثورة» نقداً مرّاً، لانني اريد ان اعلم الناس، ضد القطعية، وضد التعصب، وأنا أول من ينقد نفسي، الطالب الذي يكررني لا يكون طالباً، لو كرر ارسطو افلاطون لمات ارسطو ومات افلاطون، لذلك أحسست في ملا صدرا ان الناس يتابعون ملا صدرا مدافعين عنه، وهذا موت لهم وموت لملا صدرا، ملا صدرا لابد ان ينتج ما يجدده، من الحكمة المتعالية الى الحكمة المتدانية، هذا احياء لملا صدرا واحياء لأجيال قادمة، فأنا كالموج من البحر، مرة الى أعلى ومرة الى أسفل، حتى أستطيع أن أبعد من ذهن الناس أحادية النظرة، أحادية الطرف، أحادية الحقيقة، واساعدهم على معرفة الحقيقة من كل جوانبها، واثارة الخيال.

○ انت تستقي من نص تراثي واحد تارةً فهماً تقدمياً واخرى فهماً رجعياً مثلاً؟

□ هذا الذي يسمى علم القراءات، فالقراءة هي التي تقرأ النص وتستعمله كحامل لشيء آخر لا يوجد في النص، فنحن الذين نعطي النصوص معانيها، تستطيع ان تقرأ قصة موسى على انه تحرر ضد فرعون، وتستطيع ان تقرأ قصة موسى على انه يدافع عن بني اسرائيل بمفردهم، فلماذا وأين باقي المصريين؟!

فكل نص له عدة قراءات، هذا هو علم القراءات الموجود حالياً في الفلسفات الغربية المعاصرة، وكل الفلسفات الآن هي قراءة على نص قديم، ومحاولة للتأويل لنص قديم، حتى نبين ان النص متعدد الاتجاهات.

○ اذن لا يمكن القبض على حقيقة نهائية من النص؟

□ القادر على ذلك فليفعل، ولكن فليحذر، القطيعة، التعصب، أحادية الطرف، رفض الحوار، إدعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، وأنا لست من هذا النوع.



○ القدماء صنفوا النصوص الى ثلاثة أنواع: النص والظاهر والمجمل، والنص هو الذي لايتعدد معناه، بينما يمكن ان ينتج الظاهر أو المجمل أكثر من قراءة؟

□ دافع انت عن النص وسأدافع أنا عن المجمل والمجاز.

○ يسجل بعض نقاد منهجكم في تجديد علم الكلام ان هذا المنهج يسعى لاحلال الانسان مكان الله، واعطاء العقل الوضعي سلطة مطلقة لتوليد المعارف والعلوم انطلاقاً من الواقع الحسي، فيصبح العقل تابعاً للواقع المحسوس، والوحي تابعاً للواقع الوضعي المختزل. وبذلك تستبعد الرؤية التوحيدية للوجود المستقاة من الوحي، وتستبدل برؤية حلولية يُعاد من خلالها بناء علم أصول الدين، وذلك بالانتقال حسب تعبيركم: «من العقل إلى الطبيعة، من الروح إلى المادة، ومن الله الى العالم، ومن النفس إلى البدن، ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك».

كيف يتسنى لنا تبني هذا المنهج في بناء علم اصول الدين من دون التضحية بالتوحيد والمحافظة على دور الوحي كمصباح ينير لنا طريق الهداية؟

□ هذه ثنائيات ورثناها من التراث القديم، ماذا يعني الانسان الكامل عند ابن عربي، ماذا يعني الانسان الكامل عند الجيلي، [**ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر**]، [**وانك لعلى خلق عظيم**]، وبالتالي الانسان هو صورة الله في الأرض، واننا قد تصورنا الله في صورة انسان كامل، هل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والارادة، صفات انسانية، صفات الهية، ام هي صفات مشتركة بين الانسان والله؟ قال ابن الايادي احد علماء اللغة القدماء: هل الانسان عالم قادر حي سميع بصير متكلم مريد بالحقيقة، والله كذلك بالمجاز، ام ان الانسان عالم قادر حي سميع بصير متكلم مريد بالمجاز، والله كذلك بالحقيقة؟ تواضعاً اقول أنا لا أدري ما الله بالحقيقة كل ما خطر ببالك، فالله خلاف ذلك، ولكنني اصف الله مجازاً، وكل ما يقول البشر على الله فهو مجاز تواضعاً، فالذات الالهية كما قال علماء الكلام سرّ لا يمكن الاقتراب منه، وكل ما نقوله تقريباً، لذلك يستعمل اللاهوت السلبي، لا يموت لا يفنى لا يعجز، لا، لا، لا، ننفي صفات النقص ونعطيه صفات الكمال، أو نستعمل صورة فنية [**الله نور السموات والأرض**]، فهذه التهمة منقولة من الكتب الغربية، الذي يقضي على الله باسم الانسان، هذه الثنائيات لا وجود لها عندي [**اينما تولوا فثمّ وجه الله**]، انا فيّ من النزعات الصوفية التي توحّد.



○ هل يعني ذلك انك تقول بوحدة الوجود الشخصية؟

□ لا اقول بوحدة الوجود، لكني ضد الانفصال، الله خارج العالم والعالم خارج الله، ولكني ارى [اينما تولوا فثم وجه الله] أرى الله في كل شيء، في عملي، وفي سلوكي، وفي مهنتي، وفي تدريسي، وفي مقاومتي، ومن ثم هذا ما قاله كل كبار المفكرين والعلماء والحكماء والصوفية، فهذه تهمة تأتي من العلمانية الغربية ضد المتدينين او من المتدينين ضد العلمانيين، ولكني انا عندي مصادري، اسباب النزول [**ويسألونك عن الأهلة**]، [**ويسألونك عن الخمر**]، [**ويسألونك عن المحيض**]، فالسؤال يأتي من الواقع والقرآن يجيب، وفي علم الكلام القديم اول موضوع ليس الذات الالهية بل العالم، دليل القدم والحدوث، ان العالم حادث، وأستدل من حدوث العالم على ان هناك قديماً، أي ان هناك ذاتاً، فالأولوية للعالم، والأولوية للناس، والأولوية للبشر، وعلى أية حال، فلنقسم العمل، فسأدافع أنا عن العالم وتدافع انت عن الله.

○ **بالرغم من انتاجكم الوفير ودأبكم المتواصل وتبشيركم على الدوام بمشروعكم في تجديد الفكر الاسلامي، غير ان دعوتكم لم تجد آذاناً صاغية بين الاسلاميين، كما لم يتفاعل معها غيرهم، بخلاف دعوات الكثير من المصلحين ممن سبقكم أو عاصركم. ما هي اسباب ذلك؟ واين تجدون مشروعكم في سياق المشاريع الأخرى؟ وماذا تتطلعون لهذا المشروع، وما هو مآله؟**

□ الناس تريد التحزب، ان تدخل مع فريق ضد فريق، وانا لا أريد التحزب، أنا لست مع الاسلاميين ضد العلمانيين، ولا أنا مع العمانيين ضد الاسلاميين، ولا أنا مع او ضد العلمانيين والاسلاميين في نفس الوقت، انا اريد أن أحقق مصالحة وطنية، والناس تريد التحزب، الناس تريد أن تجعلك كلك معهم.

○ **فكرك لم يصغِ له أحد.**

□ والرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن يصغ له أحد في البداية، وتعرض لشتى صنوف الأذى، حتى قال: ما أوذي نبي كما أوذيت.

○ **الرسول صلى الله عليه وآله وسلم اصغت له الامة وفتح العالم.**

□ انا في البداية يا أستاذ، ما يدريك بعد قرن من الزمان، ما الذي سيحدث في



العالم، والرئيس السيد محمد خاتمي انه تياري يا استاذ، أليس يدعو الى الاسلام المنفتح المحاور للحضارات، الاصلاحي، الذي يدعو الى العقل المستنير، فلا تقسو علينا يا استاذ، فهذا التيار الاسلامي المستنير، موجود في تونس، موجود في المغرب، موجود في مصر، في كل مكان، لكن ينقصنا المنبر، ينقصنا الجريدة والمجلة، لكن نحن في عصر التحزب، في عصر القطيعة، في عصر الطائفية والقومية والعرقية، العلمانيون يريدونك لحسابهم، والاسلاميون يريدونك لحسابهم، والدولة تريدك لحسابها، وانا لا اعمل الاّ لوجه الله.

○ تستدلون على مسألة تجديد علم الكلام بتاريخية الظاهرة الفكرية ثم تصلون الى نتيجة تاريخية النص الديني، فهل المقصود بالنص الديني نص الوحي أم النص في الفكر والعلوم الدينية؟

□ كلا، هو نص الفكر والعلوم الدينية، والمقصود به هو ان كل مرحلة من مراحل العلوم، سواء في الكلام او الفلسفة اوالتصوف او اصول الفقه والعلوم العقلية أيضاً والطبيعية، كلها كانت استجابة لظروف تاريخية، علم الكلام كله نشأ للدفاع عن العقيدة ضد أهل البدع، الفلسفة كلها نشأت بعد عصر الترجمة، فبدأوا يأخذون هذه المترجمات ويحاولون إعادة قراءتها قراءة اسلامية، اصول الفقه كله جاء كحاجة للتشريع، التصوف نشأ كمقاومة سلبية على مظاهر البذخ والترف في العالم الاسلامي، فالنص التراثي هو نص تاريخي، الاحاديث الموضوعة المكذوبة نص تاريخي، لأنها وضعت لظروف معينة، للدخول في المعارك السياسية.

لكن لو أردنا أن نأتي الى النص القرآني الذي هو من عند الله أو نص الوحي الذي آتانا من الله، فلماذا أُرسل الوحي على فترات منذ صحف ابراهيم وموسى، **[وعلم آدمَ الاسماءَ كلها]** هل هذا كان تعليماً شفاهياً؟ هل كان آدم يعرف القراءة والكتابة؟ لا ندري، لكن نعلم ان آدم هو أول البشر وأول الأنبياء. نوح هل تلقّى وحياً مدوّناً؟ تلقّى وحياً من عند الله بطبيعة الحال، ولكن هل دوّن؟ رسالة نوح التي بلّغها هل دوّنت؟ ثم القرآن يتكلم عن الزبور وصحف ابراهيم وصحف موسى التي هي وحي من الله، لكن هناك ما يسمى بالمنتحلات عن ابراهيم.

لماذا أُرسل الوحي على فترات؟ فلا يعني ذلك ان نص الوحي من صنع التاريخ،



ولكن يعني ان الوحي واكب تطور التاريخ، أي أخذ تطور الوعي الانساني بعين الاعتبار، وان الوحي كما قال لسنج ومحمد عبده في «رسالة التوحيد»، ساعد على تقدم الوعي البشري، وتحرره من الطبيعة، وتحرره من السلطان مثل فرعون، من أجل أن يستقل الوعي الانساني، ويستقل العقل الانساني، ويصبح قادراً على التفكير وفهم قوانين الطبيعة، وفي نفس الوقت يجب ان تصبح الارادة الانسانية قادرة على السلوك الحر وعلى الفعل.

وعندما استقلّ العقل واستقلّت الارادة، كان هذا دليلاً على ختم النبوة، لذلك قال المعتزلة في اعلانهم ان العقل قادر على ان يصل الى ما يصل اليه الوحي، ما أعطاه الوحي ان الانسان قادر حر، مختار، مسؤول، اذاً هذه هي غاية الوحي، تحقيق الانسان القادر على الحرية، والقادر على السلوك، ومن ثم فلا حاجة لوحي جديد بعد ختم النبوة بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم، لذلك كان الاسلام آخر مرحلة لتطور الوحي، فالوحي ايضاً تطور عبر التاريخ، وكل مرحلة وهذا ما قاله علماء اصول الدين تنسخ المرحلة السابقة من حيث التشريع، ولكن ليس من حيث عقيدة التوحيد. فجوهر الرسالات واحد، وان تغيرت التشريعات، وهناك النسخ في القرآن الكريم، أي ان بعض التشريعات تتغير أيضاً بتغير التاريخ، لكن لا يعني ذلك أنها من صنع التاريخ، وانما الوحي أخذ تطور الزمان بعين الاعتبار.

○ هل لكم ان تفصلوا أكثر في مسألة التوفيق بين مسألة تاريخية نص الوحي وخاتمية وعالمية القرآن الكريم؟

□ لا نستطيع القول تاريخية نص الوحي، فان هذا كلام قد يُساء فهمه لأن الوحي من الله تعالى، وانما نقول فقط اذا كان المقصود هو النص القرآني، فهناك الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، وهذا شيء معروف عن العلماء، كما ان هناك أسباب النزول أي أولوية السؤال على الجواب، أو أولوية الواقع، وهناك الناسخ والمنسوخ، أي أهمية الزمن في التشريع، لكن لا نستطيع ان نقول تاريخية الوحي لأنك لو قلت تاريخية الوحي، فيعني انه من صنع التاريخ، بينما الصحيح ان الوحي ليس من صنع التاريخ، ان الوحي هو من العلم الالهي الذي يُبَلّغ الى الرسول مباشرة، وعن طريق جبريل حامل الوحي، من اجل أن يجيب عن سؤال يطرحه الواقع، وما يأتي به الوحي يتطابق مع ما يدركه الانسان بفطرته وبصيرته السليمة.



○ ما هو أثر اللاهوت المسيحي الجديد على الكلام الاسلامي الجديد، سيما انكم عايشتموه في الغرب؟

□ علم الكلام الجديد في الغرب خضع لظروف خاصة، مثلاً ما يسمى بلاهوت التحرير ظهر في امريكا اللاتينية وايضاً في افريقيا عند المسيحية، وفي آسيا عند البوذية، من اجل مقاومة الاستعمار، ومقاومة الفقر، ومقاومة القهر، ولما كانت الكاثوليكية مازالت قيمة في قلوب الناس، بدأ المتكلمون، خاصة الكاثوليك في امريكا اللاتينية، باعتبار العقيدة حاملاً للواء التقدم، ومقاومة حتى الكنيسة المتعاونة مع الاستعمار، ومع الشركات الأمريكية المستغلة للثروات، وعلم الكلام الجديد في ألمانيا ارتبط بالفلسفة الغربية؛ لأن علم الكلام القديم ارتبط اما بالأرسطية او الافلاطونية، ولكن لما ظهرت فلسفات جديدة بدأ علم الكلام الجديد يظهر أيضاً متمثلاً فلسفة هيدغر واسبينوزا وغيرهم، وكذلك علم الكلام اليهودي الجديد، بعد أزمة اليهود في الغرب وصعود النازية، بدأ المتكلمون اليهود يتحدثون عن الأزمة والوجود والتضحية ... الخ.

فالمتكلمون في كل ثقافة، وفي كل حضارة، يعيدون فهم العقيدة طبقاً للظروف، هناك علم الكلام البوذي الجديد، البوذية في فيتنام ساهمت في حركات التحرر، بدأوا يتكلمون عن أهمية التحرر في الدين، وأهمية المقاومة في الدين، وأهمية الانتحار وحرق البوذي نفسه في الميادين العامة، احتجاجاً على التدخل الامريكي في فيتنام، وايضاً الكونفوشيوسية الجديدة، تحوّلت الكونفوشيوسية الى ليبرالية أخلاقية باطنية، بعيداً عن العقائد القديمة للكونفوشيوسية، وبالتالي فهذا تيار يوجد في كل ثقافة، وفي كل دين، وفي كل حضارة.

محمد عبده في «رسالة التوحيد» أقام علم كلام جديد؛ لأنه اضاف جزءاً على علم الكلام القديم، أجاب عن سؤال لماذا انتشر الاسلام بسرعة لم يشهد لها التاريخ مثيلا من قبل؟ وقال: إن الوحي واقعي، وان واقعية الوحي هي التي جعلته ينتشر، أي فلسفة التاريخ، وهذه اضافة على علم الكلام القديم، الذي كان ينتهي بمسائله المعروفة، ولا يضيف بعدها شيئاً.

○ انتم تقولون: كما كانت الثقافة القديمة اساس تقدم علم الكلام القديم فان



الثقافة الاوروبية الحالية تكون أيضاً ضرورية لتأسيس علم الكلام الجديد، اذاً لابد من قيام علم استغراب، كيف نؤسس له، حتى لا ندخل عالم الغرب بدون منهج، وبدون مرجعية ثقافية، سيما وان لكم محاولة جادة في ذلك؟

❑ الفكر الاسلامي القديم، وكل فكر ديني، انما يرتبط بطبيعة الثقافات التي كانت موجودة في عصره، الفلسفة والكلام، سواء في النشأة أو في التطور، تغذت بالترجمات عن اليونان وعن الهند وفارس، والذي ينظر في المصطلحات وفي اللغة الكلامية والفلسفية، خاصة مباحث الوجود والعدم، والجوهر والعرض، والزمان والمكان، والصورة والمادة، والعلة والمعلول، والوحدة والكثرة، فهذه هي الثقافات اليونانية القديمة. نحن نتصور ان الفكر الاسلامي لحظة واحدة في التاريخ، هذا غير صحيح، الفكر الاسلامي هو تفاعل مع الواقع ومع الثقافات المجاورة، ولما كان الواقع متغيراً والثقافات متغيرة، يتغير الفكر الديني أيضاً، وبما أننا الآن لسنا في عصر ارسطو وافلاطون وسقراط وجالينوس وفيثاغورس، ولكننا في عصر ديكارت وكانت وهيغل وهيدغر ولسنج واسبينوزا وشوبنهاور، فالمتكلم والحكيم يتعامل مع الثقافات المعاصرة كما تعامل القدماء مع الثقافات القديمة، ولكننا نحاول ان نوقف التاريخ ونجعله لحظة واحدة، مع ان التاريخ لحظات متراكمة.

لكن في نفس الوقت هناك خطورة انك تعتمد على الغرب كثيراً، وتنشأ ظاهرة التغريب في الثقافة الاسلامية المعاصرة، وتعتبر الغرب هو مصدر للعلم، فحمايةً للذات الاسلامية من ان تقع في التغريب، والاعجاب بالغرب، والانبهار بالغرب، والتبعية للغرب، نريد ن نطرح سؤالاً: هل يمكن تحويل الغرب من مصدر للعلم لكي يصبح موضوعاً للعلم؟ وبالتالي أدرس الغرب، وأقضي على اسطورة الثقافة العالمية الغربية، فهي ثقافة تاريخية مثل كل الثقافات، لها نشأتها، ولها تطورها، ولها بدايتها، ولها نهايتها، ولها تياراتها، هناك افعال وردود أفعال، وهناك من يجمع بين الفعل ورد الفعل، حتى نتخفف من عقدة النقص التي لدينا أمام الغرب، وحتى نخلص الغرب من عقدة العظمة التي لديه تجاه الثقافات الاخرى، وبالتالي نؤسس علم الاستغراب كما اسس الغرب علم الاستشراق، بحيث تصبح ذاتنا هي الدارس والغرب هو المدروس.

❍ تتكلمون عن مشروعكم الفردي في التجديد، لماذا لا زلنا نتكلم عن المجدد



الفرد ولم ننتقل الى المجدد المؤسسة والجماعة، لنكثف جهودنا ونضمن استمراريتها؟

☐ يظل التجديد عملاً فردياً، يعني لولا الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة وابن الطفيل، ومجموعة من الأسماء، لما نشأت الفلسفة الاسلامية، لولا مالك وأبو حنيفة والشافعي وابن حنبل والمفيد والطوسي لما نشأت المدارس الفقهية، لولا واصل بن عطاء وهشام بن الحكم والاشعري والباقلاني لما نشأت المذاهب الكلامية، وايضاً لولا ديكارت وكانت وهيغل وهيدغر وفيورباخ وهوسرل وسارتر لما تبلورت الاتجاهات الحديثة في الغرب.

عادة الابداع الفكري يكون مرتبطاً بالفرد، لكن لما كان الابداع ايضاً نتيجة لظروف العصر، فانه يمكن لأكثر من مبدع ان يظهر في نفس الوقت، تعبيراً عن هذا الظرف، وهنا تكون المدرسة، فالمدرسة هي مجموعة من الافراد تنتج مدرسة، مثلا ديكارت له مدرسة، سبينوزا ومالبرانش وليبتز، فاصبحت هناك المدرسة الديكارتية، الاشاعرة اصبحوا مدرسة، فيها الأشعري والباقلاني والغزالي والجويني، وفيها كثيرون، وكذلك المعتزلة، فعندما يتعدد الفرد تصبح مدرسة، عندما تبقى المدرسة عبر قرون طويلة تصبح تياراً، مثل الأشعرية منذ القرن الرابع ففي كل قرن هناك أشعرية، في القرن الخامس الغزالي، وفي السادس هناك الرازي، في القرن السابع والثامن هناك الايجي، لكن يظل الابداع الفكري مرتبطاً بالفرد، لأن الابداع ليس حركة آلية، ليس ضرورة تاريخية، ولكن هو قدرة الفرد على الاحساس بلحظة تاريخية، والحصول على مكونات الابداع من الداخل والخارج، وأن يحدث الابداع في الذهن، وفي القلب، وفي الشعور، فهو في البداية لحظة فردية، تتحول بعد ذلك الى مدرسة وتيار، وتصبح حركة في التاريخ.

○ لكن المفكر والمبدع بدون التلامذة النجباء لا يستطيع ان يبشر بفكره وينشره، ويجعله مدرسة، هل توافقون على ذلك أم لا؟

☐ هناك نوعان من المفكرين: مفكرون أسسوا مدارس وتيارات كديكارت هناك المدرسة الديكارتية، ومثل كانت هناك الكانتيون، فيشته وهيغل وشلن وشوبنهاور، ومثل ماركس هناك الماركسيون حتى الآن، هناك هوسرل والظاهريات، مرلوبونتي وهيدغر وسارتر وياسبرز، فهذا هو المبدع، وافلاطون هناك الافلاطونيون قدماء



ومحدثون، وارسطو هناك المدرسة الأرسطية، وأوغسطين هناك الاوغسطينية في التاريخ، وتوما الاكويني هناك التوماوية ... الخ.

وهناك بعض الأفراد يصل ابداعهم الى درجة لا تنجب تلاميذ مثل برغسون، برغسون استطاع أن يبدع البرغسونية، تطور الخالق، والحركة، والحياة، والابداع، والكيف، والتوتر، والزمان، والديمومة، فخلق عالماً جديداً، نعم هناك برغسونيون، هم الذين يتبعون برغسون ويتمثلون فلسفته، ولكنهم لم يبدعوا مثل برغسون ويتحوّلوا الى مدرسة.

من تاريخنا القديم مثلاً هناك ابن الراوندي، لم يخلق تلاميذ، ربما لانهم قضوا عليه، هناك ابوبكر الرازي، هناك ابن عربي، عفيف الدين التلمساني.

لكن النوع الأول مؤسسو مدارس لهم تلاميذ، والنوع الثاني ابداع تاريخي يتميز بالفردية أكثر من الاستمرارية.

○ بدأ الكلام القديم بمسائل كلامية ثم تكوّن علم الكلام الذي تميّز بمنهجه الخاص كالفقه واصوله، فكيف نؤسس منهجاً جديداً لعلم الكلام، أو ما هي معالم مفردات المنهج في علم الكلام الجديد؟

□ أنا استعمل منهج تحليل الخبرات الشعورية، بمعنى ان علم الكلام القديم سجال وحجج ومحاجة ورفض وقبول، والدافع في الحقيقة هو دافع سياسي، فالأشعرية أصبحت هي النظرية للدولة الأموية السنية، الامامية أصبحت نظرية المقاومة للشيعة، المعتزلة أصبحت نظرية للمقاومة، والفرق الكلامية في حقيقة الأمر هي الاحزاب السياسية، والكلام ما هو الاّ الايديولوجية السياسية للفرق.

انا أستعمل منهج تحليل الخبرات الشعورية، أريد أن أعرف ما هي المصالح العامة للناس؟ ما هي الحالة الذهنية الحالية؟ ما هي الأوضاع النفسية والاجتماعية الحالية؟ من أين أعرف ذلك؟ طبعاً أنا أعيش في وسط المجتمع، لذلك أجوب البلاد شرقاً وغرباً، وأتعامل مع الجامعات، وفي نفس الوقت آخذ الآداب والأشعار والأمثال العامية كمصوّر للحالة الراهنة للوجدان العربي والاسلامي المعاصر، فانا أُحلل الخبرات التي تعطيني صورة للعصر، وهذه الخبرات هي التي أُلقيها على النصوص الاسلامية الكلامية الفلسفية، حتى أُعيد قراءتها من منظور جديد، أو اسقطها على



القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من أجل تأويلها طبقاً للظروف العصرية، فأعرف المال في القرآن الكريم، الفقر في القرآن الكريم، القهر في القرآن الكريم، وهي المسائل التي تحركني في العصر، لكن اريد أن أعرف صورتها وصداها في النصوص الاسلامية الاولى، فانا استعمل منهج تحليل الخبرات، من أجل معرفة ماذا يعني العصر؟ وأستعمل منهج تحليل المضمون، من أجل معرفة تكوين النص.

المال في القرآن الكريم مثلاً، كم مرة ورد، كيف استعمل لفظه مفرداً أم جمعاً؟ مال مفرد وأموال جمع، استعمل معرّف بألف ولام ام غير معرف، استعمل مضافاً الى ضمير الملكية العامة (اموالهم) او الضمائر الملكية الفردية (مالي)، لم يستعمل المال الا قليلاً بمعنى سلبي [**لم يغنِ عني ماليه هلك عني سلطانيه**]، ولكن كما أُحلل مدلول (مالي) فما اسم الصلة، ولي حرف جر، «مالي»، «مالك»، «ماله» أي ان الملكية اضيفت، فاستعمل هنا اللغة، منهج تحليل اللغة، وهذا ما قاله الشاطبي: ان الذي يفسر القرآن الكريم لابد له من شرطين:

الشرط الاول: العلم بقواعد اللغة العربية.

والشرط الثاني: العلم باسباب النزول أي الواقع الحقيقي الذي نزلت فيه الآية، أي العصر وتجاربه، التي اعرفها عن طريق تحليل الخبرات، والأدب، والأمثال العامية، وحديثي مع الناس، وخطابي الاعلامي، وتحليل الحوارات بين الناس.



المحتويات



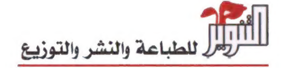
د. عبد الجبار الرفاعي

الدين وأسئلة الحداثة

الشهادات المقدّمة في هذا الكتاب لا تفتقر للحسّ التاريخي في دراسة الموروث الديني، ولا تتردّد في اكتشاف مواطنِ قصوره وثغراتِه المتنوعة، وعجزِه عن الوفاء بمتطلبات روح وقلب وعقل وجسد المسلم المعاصر. فضلا على أنها تحاول أن تتعرف على آفاق الحاضر، واستبصار مديات المستقبل. كذلك تنزع هذه الشهادات الى الخروج عن المناهج والأسس والأدوات الموروثة للتفكير الديني، بوصفها «أسيجة مغلقة»، تعطّل العقلَ، وتسجن عمليةَ التفكير الديني في مدارات مغلقة، لا تكف عن التكرار والاجترار، تبدأ من حيث تنتهي، وتنتهي من حيث تبدأ. تبدأ من لاهوت الأشعري لتنتهي به، وتنتهي به لتبدأ منه...وهكذا.

تستوعب هذه الشهادات نقاشات عبد الجبار الرفاعي مع محمد أركون ومصطفى ملكيان وعبد المجيد الشرفي وحسن حنفي، وميزة هذه الشهادات أن أصحابها من ذوي التكوين الأكاديمي الجاد في اللاهوت والفلسفة وفلسفة الدين والعلوم الإنسانية، وهم من ذوي التكوين اللغوي المتعدد، الذي يمنحهم مفاتيحَ متابعة آخر ما تقوله الفلسفة والعلوم الانسانية واللاهوت وفلسفة الدين اليوم. مع أنهم لا يفتقرون للخبرة الواسعة في التراث ودروبه ومسالكه المتنوعة. وكلٌ منهم يسعى لتطبيق خبرته في قراءة التراث وغربلته، واقتراح مسالكَ لعبور «أسيجته المغلقة».





بيروت - القاهرة - تونس
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com



